في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين

من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي
ومن منطق العقل إلى منطق الجسد (أو التطبع)

الدكتور عبد السلام حيمر

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين
من سوسيولوجيا التمثّلات إلى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي
ومن منطق العقل إلى منطق الجسد (أو التطبع)

في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين
من سوسيولوجيا التمثّلات إلى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي
ومن منطق العقل إلى منطق الجسد (أو التطبع)

الدكتـور عبد السلام حيمر

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

حيمر، عبد السلام

في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين: من سوسيولوجيا التمثّلات إلى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي ومن منطق العقل إلى منطق الجسد (أو التطبع)/ عبد السلام حيمر.
٣٠٣ ص.
ببليوغرافية: ص ٣٠١ ـ ٣٠٣.
ISBN 978-9953-533-11-7
١. الثقافة الإسلامية. ٢. الثقافة الغربية. ٣. الحداثة. أ. العنوان.
306

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٤٠٠١ ٢٠٣٧ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويات

تقديـم ..... محمد سـبـيـلا 7

القسم الأول

الثقافـة والحداثـة

مدخـل : جينيالوجيا الثقافة (والأيديولوجيا) والمثقفين والحداثة:

في الغرب، وفي دار الإسلام 11

الفصل الأول : الثقافة والحداثة: في الغرب، وفي بلاد الإسلام 15

أولاً : وضع كلمة «ثقافة» (في علاقتها بالحداثة)

ودلالتها في الحضارة المغربية العربية الإسلامية 15

ثانياً : وضع كلمة ثقافة (في علاقتها بالحداثة)

ودلالاتها في الحضارة الأوروبية الغربية 19

الفصل الثاني : في جينيالوجيا الثقافة والأيديولوجيا والمثقفين والحداثة 37

أولاً : دلالات كلمة أيديولوجيا 39

ثانياً : الأيديولوجيا والثقافة بين الاتفاق والاختلاف،والفصل والوصل 44

ثالثاً : من الأيديولوجيا والثقافة إلى المثقف والمثقفين 45

القسم الثاني

النخبة الثقافية، المثقفون، والحداثة

مدخـل : جينيالوجيا المثقفين والحداثة:

في الغرب، وفي دار الإسلام 49

الفصل الثالث : المثقفون نخبة ثقافية: جماعة اجتماعية ووظيفة ثقافية 57

أولاً : التقليد الماركسي الكلاسيكي 57

ثانياً : التقليد المانهايمي، المثقفون اللامنتمون اجتماعياً 88

ثالثاً : سان سيمون و«المثقفون» الوضعيون 112

رابعاً : التقليد الغرامشي 124

الفصل الرابع : المثقف وعي والتزام فرديان 195

أولاً : قضية دريفوس وولادة المثقف 195

ثانياً : المثقف الكلي (سارتر) 222

ثالثاً : المثقف الخصوصي 242

رابعاً : المثقف الجماعي 253

ملحـق : رسالـة إميـل زولا 289

المراجـع 301

تقديـم

د. محمـد سـبـيـلا

تـدور معظـم كتابـات المرحـوم عبـد السـلام حيمـر حـول عمليـة التحـديث السـياسي والاجتماعي والثقافي في المغرب، منذ دخول الاستعمار في بداية القرن العشرين الميلادي. وقـد صرف المرحوم الكثير مـن الوقـت في التفكـير في كيفيـات وأنمـاط حـدوث التحـديث وآثـاره، وفواعله السياسية والثقافية، وقد دفعه هذا الاهتمام الشديد بمسألة التحـديث في بلادنـا إلى الحفر والنبش في تاريخنا الثقافي بالخصوص لاستكشاف الكتابات والمواقف التي تناولت هـذا الموضوع، حيث نافس المؤرخين في النبش عن الكثير من النصوص المغمـورة، إن في الخزانـات العمومية أو في الخزانات الخاصة.

كما استخرج المرحوم العديد من كتابات الفقهاء ومن تقارير السفارات محـاولات تبـين مدى فهم واستلهام الفقهاء والسفراء المغاربة في الخـارج لأسـس التحـديث في البلـدان التـي زاروها (فرنسا، إسبانيا، إنكلترا، ومصر) محـاولاً تبـين حـدود فهـم النخبـة المخزنيـة والمدنيـة المغربية لأسس التحديث ومظاهره، وكيفية استجابتها لمتطلباته وحدود هذه الاستجابة.

يمكن أن نعتبر هذا الشق من أعمال المرحـوم حيمـر مـمّا يـدخل في بـاب سوسـيولوجيا التغيير والتحديث في المغرب الحديث. ولعل جل إسهامات المرحوم تصب في هذا الباب.

لكن الباحث المرحوم شقّ مساراً آخر في أبحاثه يمكن أن نـدعوه «سوسـيولوجيا الثقافـة والمثقفين»، وهو الشق النظري من كتاباته. ولعـل زبـدة إسـهاماته في هـذا البـاب تنـدرج في إطار المؤلَّف الذي بين أيديكم.

وهذا الشق النظري يدور حول المثلث التالي: التحديث ـ النخبة ـ الثقافـة. وسـواء اعتبرنـا أبحاثـه حـول سوسـيولوجيا التحـديث في المغـرب هـي المجـال

الأصلي لبحثه، والأرضية الميدانية التي انشغل بها، وانطلق منها، أو اعتبرنا أن هناك توازياً وتساوقاً بين مسار التفكير الميداني في مسألة التحديث في المغرب ومسار التفكير النظري في مثلث: التحديث ـ النخبة ـ الثقافة (أو الأيديولوجيا) فإن النتيجة واحدة، وهي التكامل بين مسارين، يكمل أحدهما الآخر.

إلا أن اهتمام المرحوم حيمر بالتحديث عموماً وبالتحديث الثقافي خصوصاً أو بدور النخبة المثقفة في التحديث يضرب بجذوره في محددين أساسيين:

أولهما : الاقتناعات اليساريّة للمرحوم بانتمائه وتثمينه البين للتراث النظري الماركسي وبالخصوص للاتجاه الغرامشي الذي يخرج الماركسية من نزعتها الحتموية والميكانيكية المتمثّلة في الدور المحدد للبنيات التحتية نحو الإقرار في مرحلة أولى بانعكاسية وارتباطية الثقافي بالاقتصادي، لكن مع الإصرار في مرحلة ثانية على الاستقلالية النسبية للمعطى الثقافي وعلى فاعليته المتميزة.

ثانيها : إن هذه المنطلقات النظرية تتواشج مع استخلاصات المناضل التقدمي الذي خبر دور الثقافة إما في تحقيق التقدم أو في دعم التخلف. فقد عاين المناضل اليساري ميدانياً وتنظيمياً أن البنية الثقافية التقليدية هي بنية آسرة للتطور والتقدم وأن الفعل السياسي إن لم يستثر بتحليل ثقافي ويستلهم ويستشرف آفاقاً ثقافية عقلانية فإنه سيتحول إلى فعل تكريس للتقليد.

ولعل الذين عاشروا المرحوم والذين حضروا دروسه الجامعية يعرفون جيداً نزعته الغرامشية ومدى اهتمامه بدور «الثقافة» في «السياسة» إيجاباً وسلباً، ويعرفون مدى تقديره لدور التثقيف في تطوير العمل السياسي، وبخاصة في بيئتنا المغربية والعربية التي تشكو الكثير من مظاهر الفقر الثقافي وبخاصة في مجال الثقافة الحديثة.

إننا أمام منظومة متراصة، متماثلة يتماثل فيها الشق النظري بالشق العملي في وجهيه البحثي والنضالي من جهة والفكري والتنظيري والأخلاقي من جهة ثانية . وهذا البعد النسقي يعكس حقاً من جهة الهموم الفكرية والهواجس الإيبستمولوجية لدى المرحوم ومراجعته وفحصه المستمرة للمفاهيم وللبناء النظري، لكنه يعكس كذلك جانباً قوياً وطاغياً في حياته وهو الجانب الأخلاقي الصارم الذي عرف عنه في حياته الحزبية والمهنية معاً.

الرباط، 4 تشرين الثاني/نوفمبر 2008

القسم الأول
الثقافـة والحداثـة

مدخـل

جينيالوجيا الثقافة (والأيديولوجيا) والمثقفين والحداثة:

في الغرب، وفي دار الإسلام

عندما نحاول التفكير في مفهوم مجرد كمفهوم «الثقافة»، فنحن لا نستطيع التفكير فيـه إلا من خلال مقابلته بمفاهيم أخرى تدخل معه في علاقات يكتسب منها معناه ودلالته، لا في حقلي اللغة والفكر فقط، بل في سياق الحياة الاجتماعية للبشر أيضاً.

من تلـك العلاقـات الدالـة علاقـة الثقافـة بالطبيعـة والغريـزة، وبـالفطري والمكتسـب، وعلاقتها بالحضارة والمدنية، وعلاقتها بالأيديولوجيا، وبالتنشـئة الاجتماعيـة، بالهويـة والأصـل والتضامن والاختلاف والتباين والصراع... إلخ.

لن أتطرق في هذا الفصل إلى تحليل كل هذه العلاقات، مكتفياً بالوقوف عند أربع منها، هي:

- الثقافة/الطبيعة.
- الثقافة/الهوية.
- الثقافة/الأيديولوجيا.
- الثقافة/والنخبة الثقافية، والمثقفون.

تمثل هذه العلاقات لأول وهلة أمام الذهن في صيغة «ثنائيات»، غير أننا ما إن نشرع في فحص كل ثنائية على حـدة، وفي إطـار بعضـها الـبعض ـ مـن وجهة نظر سوسيوجينيالوجية ـ حتى نكتشـف في كـل مـرة، أن العلاقـة بـين

حـديها لـن تكـون ممكنـة، إلا بحضـور حـد ثالـث يبقـى مضـمراً بيـنهما، مؤسسـاً لهـما ولتحولاتهما الممكنة، هو: الحداثة. فنصبح عندئذ لا أمام ثنائيات، بل أمام ثلاثيات.

في سياق انبثاق الحداثة في أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر على الأقل، وتطورها خـلال عصر الأنـوار، فـالقرن التاسـع عشر، والقـرن المـاضي، أصـبح ممكنـاً صـياغة مشـكلات وموضوعات وقضايا جديدة، والتفكير المنظم فيها: كـ «الثقافة» و«الطبيعة» و«الأيديولوجيا» و«المثقف» و«المثقفين»، بعد أن لم يكن ممكناً التفكير فيها سـابقاً، لا في الحضـارة الأوروبيـة القديمة، ولا في الحضارة العربية الإسلامية قبلها، ولا في غيرهما من الحضارات، لانتفـاء شروط إمكان ظهورها وإمكان التفكير فيها كما سنرى في ما بعد.

لذلك لم تظهر كلمة «ثقافة»، وكلمة «أيـديولوجيا»، ولم تظهـر فكـرة «الطبيعـة» سـواء بمفهومهـا الوضـعي العقـلاني الريـاضي والتجريبـي([1])، أم بمفهومهـا الفلسـفي والحقـوقي والإنساني([2])، إلا في سياق تكوّن الحداثة في أوروبا بكل ما تتضمنه الحداثة من نزعـة أنواريـة إنسانية وزمنية، إلى درجة يمكن القول معها إن هذه الكلمات لم تكن تسمي شـيئاً آخـر غـير مكونات أساسية من مكونـات الحداثـة، إنهـا علامـات وأعـراض تـدل عـلى تكونهـا وانبثاقهـا ووجودها وجوداً عينياً ملموساً في نظام الأشياء والوقـائع التاريخيـة. ومـا قلنـاه عـن الثقافـة والأيديولوجيا والطبيعة يصدق على موضوعات وكلمات ومشكلات كالنخبة الثقافية والمثقف والمثقفـين: إذ مـن المعـروف أن تلـك الكلـمات والمفـاهيم، إنمـا ظهـرت لتـدل عـلى ظـواهر اجتماعية جديدة (مكانات، وفئات، ووظائف، ومواقف وممارسـات) أصـبح وجودهـا ممكنـاً في سياق الحداثة وتطورها، كما إن الخطابات التنظيرية التي نجمـت عـن التفكـير فيهـا إنمـا كانت مجـرد مظهـر مـن مظـاهر التفكـير في الحداثـة بصـفة عامـة، وفي المجتمـع الصـناعي الرأسمالي بوجه عام أو هنا وهنـاك بوجـه خـاص، إمـا بهـدف إصـلاحه والمحافظـة عليـه، أو بهدف تغييره.

([1])الدالة على الكون باعتباره نظاماً مستقلاً بذاتـه، نظامـاً مـن الأشـياء والظـواهر والسـيرورات الخاضـعة لقوانين سببية ضرورية، لا نحتاج معها إلى مبدأ خـارجي غريـب عـن الأشـياء والظـواهر والسـيرورات، لتفسيرها.

([2])التي انحدر منها مفهوم حقوق الإنسان والمواطن وكل التصورات الديمقراطية الحقوقية والسياسية التي يتضمنها ويفضي إليها ذلك المفهوم.

وإذا كنا لن نفرد في هذا البحث مقالاً خاصاً عن الحداثة، مكتفين بالإحالة ـ متى كان ذلك ضرورياً ـ على عدد من الأعمال السوسيولوجية والفلسفية التي أنتجت بصددها في السنوات الأخيرة، في أوروبا والمغرب، فمما لا شك فيه أن اقتصارنا على تحليل حدود العلاقات الثنائية أعلاه (الثقافة، والنخبة الثقافية والمثقف والمثقفين، والأيديولوجيا) ـ تحليلاً هاجسه تفكيك مفاهيم بحثنا وإعادة بنائها بناء واعياً في ضوء ما تراكم من نظريات ومقاربات منهجية في تاريخ الحقل الذي ننتمي إليه ـ سيمكّننا أولاً من تحديد أولي للثقافة، وسيمكّننا ثانياً من مقاربة طبيعة الثقافة بوصفها آلة دمج للأفراد داخل جماعة اجتماعية ينتسبون إليها و يتماهون بها لاشتراكهم جميعاً في معاييرها وقيمها وقواعدها المشتركة، وسيمكّننا ثالثاً من مقاربة الكيفيات التي تتحول بها عناصر الثقافة في يد جماعة معينة إلى أيديولوجيا للكفاح من أجل السلطة والنفوذ داخل المجتمع ضد إرادة جماعة أو جماعات أخرى تنافسها على السلطة والنفوذ. ذلك أنه إذا كانت الثقافة داخل المجتمع الواحد تجمع وتدمج وتوحِّد (أكثر مما تفرق وتميز)، فإن الأيديولوجيا داخل المجتمع نفسه تفرق وتعزل وتميز (أكثر مما توحد وتصهر وتدمج). هكذا تطرح علينا الثقافة سؤال الهوية، وسؤال الأيديولوجيا في الآن نفسه.

وتجب الإشارة هنا إلى أنه إذا كان لفظ أيديولوجيا، من حيث تداوله بين الناس، قد هيمن في كل الفضاءات الثقافية والسياسة عبر العالم، وفي الحقل الثقافي ـ السياسي في مغرب الاستقلال إلى غاية نهاية الثمانينيات، فإن لفظ (ثقافة)، وما تولد منه من تركيبات مثل «ثقافة حقوق الإنسان والمواطن»، و«ثقافة الحوار»، و«حوار الثقافات أو الحضارات» و«صدام الحضارات والثقافات»، و«الثقافة السياسية»... إلخ، قد أخذ ينحو نحو الهيمنة والسيادة في الخطابات الأكثر تداولاً عبر مجتمعات العالم المعاصر، ومن ضمنها الخطاب المغربي الراهن، (عوض أيديولوجيا) ما يجعلنا نتساءل، ونبحث، عن أسباب ذلك التحول من جهة، ويجعلنا من جهة أخرى ندرك الأهمية الاستراتيجية التي أصبحت لأسئلة الثقافة، وللنخب، وللنخب الثقافية في علاقتها بالتحولات السريعة التي أضحى العالم يعرفها (ومن ضمنه المغرب) في زمن الحداثة المعاصرة: زمن العولمة.

ما الثقافة؟ ما علاقة الثقافة بالحداثة؟ ما علاقة الثقافة بالنخبة الثقافية والمثقفين؟ ما علاقة المثقفين بالحداثة؟ ما علاقة الثقافة بالأيديولوجيا؟ وإلى

أي حد يمكن اعتبار الأخذ بـ «الثقافة» تخلياً عما تـوحي بـه «الأيـديولوجيا» مـن إيحـاءات طبقية. وهل يعبِّر هذا التحول في استعمال «الكلمات» عن تحول في سـيرورة «الأشـياء»، أي عن تحول في سيرورة الحياة الاجتماعية: (تحول من عصر الأيـديولوجيا والصراع الأيـديولوجي وصراع الطبقات محلياً وعالمياً، إلى عصر الثقافـة والصراع الحضـاري وصراع الهويـات محليـاً وعالمياً)؟ وكيف يكون كل خطاب عن المثقف والمثقفين خطاباً عن الحداثة؟

هذه الأسئلة، وما يحف بها من قضايا، هي التي سيدور حولهـا تحليلنـا خـلال الفصـول اللاحقة، نطرحها أولاً في سياق مـا أسـماه برتـران بـادي (Bertrand Badie) بحضـارة «بـلاد الإسلام» (ومن ضمنها المغرب)، ونطرحها ثانياً في سياق ما أسماه بـ «الغرب».

الفصل الأول

الثقافة والحداثة: في الغرب، وفي بلاد الإسلام

أولاً: وضع كلمة «ثقافة» (في علاقتها بالحداثة)
ودلالتها في الحضارة المغربية العربية الإسلامية

تدل «الثقافة» في اللغة العربية من الناحية الاشتقاقية على الفطنة والذكاء، أي على ملكات الإدراك والتمييز والحكم التي ينفصل بها الإنسان، وهو كائن طبيعي بالأصالة، عن عناصر الكون الطبيعي، من حيوانات ونباتات وجمادات، أي من عجماوات بتعبير العرب القدامى، مكوناً بذلك كوناً آخر، هو كون الصناعة والإبداع والابتكار والخلق والاكتساب والتهذيب والتطوير والتحسين... إلخ، ومن ذلك قول العرب القدامى: ثقَّف الرمحَ إذا هذبها مقوماً ما بها من الاعوجاج (الفطري الطبيعي). والمثقِّف هو من يُقَوِّم ذلك الاعوجاج الطبيعي بآلة، سميت ثقافاً. يقول الشاعر العربي القديم:

إذا عضّ الثقاف بها اشمأزت تشج قفا المثقِّف والجبينا

تكون الأشياء الطبيعية معوجة في الأصل، وحسنها وجمالها ونظامها والإتقان البادي فيها، إنما هو نتاج صناعة الصانع أو الفاعل. ولا يعدو هذا الفاعل أن يكون إما إنساناً عاقلاً متخيِّلاً ومبتكراً، أو فاعلاً متعالياً إلاهياً خالقاً ومبدعاً. والإنسان ـ من حيث هو حيوان طبيعي ـ كائن معوج لا يُقَوَّم إلا بالعقل. ولا قِوام للعقل إلا بالشرع. والعقل الشرعي من حيث هو عقل، أي ربط للغرائز الأمّارة بالسوء في الإنسان، بواسطة أوامر الله ونواهيه، هو معيار إنسانية الإنسان: إذا ساد لدى الإنسان كان إنساناً، وإذا لم يسد كان جاهلاً وبهيمة وحيواناً طبيعياً.

ومن ثم كانت إنسانية الإنسان واقعة مكتسبة، وليست فطرية في الإنسان. وإنسانية الإنسان أو إنسيته هي المقابل لما نسميه في العلوم الإنسانية الراهنة بالثقافة، أي بالمفهوم الذي يجعل من «الثقافة»، ذلك «الاجتماعي» وقد تبدى في شكل سلوك فردي لأفراد المجتمع.

نخلص الأمر الذي سبق إلى أن الدين في مجتمع، كالمجتمع المغربي العربي الإسلامي، لا ينحصر مفعوله في مجال محدد من مجالات حياة ذلك المجتمع، بل يطال كل مجالات اشتغاله، فيتماهى تماهياً، تقوى كثافته وتضعف، مع ثقافته بالمعنى الواسع للكلمة.

بيد أن ذلك لا يعني في الواقع أن منطق الدين نجح دوماً في الهيمنة على سلوك المجتمع وتاريخه، إلى الحد الذي يتطابق معه منطق المجتمع بمنطق الدين تطابقاً تاماً ناجزاً، إذ أظهرت التجربة التاريخية ذاتها أن تلك المطابقة مستحيلة، لاستحالة حصر اندفاع زخم الحياة ووقائعها الصائرة اللانهائية في قوالب وقواعد متناهية ثابتة خالدة: «الفتنة الكبرى وانبثاق الدولة على أسس دنيوية «قَبَلِيّة» في السياسة، الخمريات والغزل الإباحي في الشعر، سجع «الكهان» في النثر، الروح العقلانية الهيلينية في الفكر والفلسفة، والتصوير في الفن... إلخ». ومن ذلك ازدواجية ثقافتنا وشخصيتنا: فنحن نعيش منذ قرون بثقافة دنيوية تاريخية «مجال العرف/والعقل»، وثقافة دينية لاهوتية مقدسة «مجال الشرع/والنقل». وتعمل هذه الأخيرة دوماً، من مركز السيادة والهيمنة، على إلحاق الأذى بها، أو محاولة القضاء عليها بمختلف الوسائل، من دون أن تتمكن دوماً من ذلك. ثم إن شخصيتنا الأساسية «المشتركة»، بتعبير رالف لينتون، شخصية مزدوجة تتراكب فيها لاشعورياً شخصية الإنسان الديني الطامح دوماً إلى التطابق مع مثل الشرع وقواعده، وشخصية الإنسان الزمني التاريخي الذي يخضع سلوكاته ومواقفه لموازين القوى العينية بين مصالحه ومطامحه ومصالح الآخرين ومطامحهم، متخذاً من الوسائل ما يراه ملائماً مع مصالحه في الحال والمآل، وإن تناقضت مع القواعد، بما فيها قواعد الشرع.

فلا غرو أن نجد الدولة، وهي التجلي الأسمى لأوضاع الجماعة وتناقضاتها وصراعاتها، ملتقى الدنيوي والمقدس في ثقافتنا المغربية العربية الإسلامية.

وإذا كان المغاربة، وفق التقليد العربي الإسلامي، لم يستعملوا لفظ «ثقافة» للدلالة على ما تدل عليه هذه اللفظة اليوم في الخطاب المغربي العربي الإسلامي

المعاصر، مؤثرين عليها كلمة «دين» و«عقيدة» و«مذهب» و«أدب» و«علم» و«صناعة» و«فن» و«حكمة» و«معرفة» و«عرفان»... إلخ، فلأنهم لم يكونوا بحاجة إلى استعماله: ذلك أن لفظ ثقافة، ومثقف، ومثقفين إنما هي ألفاظ، من بين ألفاظ جديدة عديدة، ظهرت في الخطاب المغربي العربي الإسلامي المعاصر إثر مثاقفتنا «للآخر»، لتكون مرادفاً في العربية لكلمة (Intellectuels) (Culture) .

وتمّ ذلك بعد صدمة الحداثة الغربية، وما نتج منها داخل مجتمعاتنا من محاولات للتحديث، بعد أن أصبحت مجتمعاتنا مندمجة من موقع الهامش في النظام الرأسمالي الدولي الحديث التي كانت تحتل مركزه أوروبا، بقيادة فرنسا وبريطانيا، قبل أن تصبح الولايات المتحدة الأمريكية زعيمته من دون منازع. واكتسبت تلك الصدمة في بداياتها الأولى طابعاً عسكرياً عنيفاً جداً «هزيمة كارلوفيتز (Karlowitz) عام 1699، بالنسبة إلى تركيا العثمانية في نهاية القرن السابع عشر، وغزوة نابليون لمصر في نهاية القرن الثامن عشر، ومعركة إسلي عام 1844 بالنسبة إلى المغرب»، وهي التي تؤرخ لسيرورة ذلك الانفتاح والاندماج، تلك السيرورة التي بلغت أوجها في نهاية القرن التاسع عشر في حالة المغرب، الأمر الذي جعل أحمد بن خالد الناصري يعبر في آخر كتاب الاستقصا عما كانت تحس به النخبة السائدة آنئذ، من أن المغرب دخل مرحلة جديدة من تاريخه، جعلته يختلف اختلافاً تاماً عما كانه قبل ذلك.

ولعل من مميزات المرحلة الجديدة اتساع مجال «الدنيوي»، على حساب مجال «الديني»، ومجال «السياسة العقلية»، على حساب مجال «السياسة الشرعية»، وتقهقر سلطة العلماء الفقهاء التقليديين لصالح انبثاق فقهاء جدد دنيويين زمنيين (Les Clercs séculiers) ، أتت بهم رياح الأزمنة الحديثة، وما استلزمته من إصلاحات، من بينها إصلاح القرويين من جهة، وظهور المدرسة الحديثة على الطراز الأوروبي من جهة أخرى.

وقد جمع هؤلاء «الفقهاء الجدد الدنيويون الزمنيون» في تكوينهم الثقافي، بين عناصر التراث الإسلامي القديم وعناصر الحداثة الأوروبية، بسبب سياسة الحماية منذ عهد ليوطي وسياسة الحركة الوطنية التي دفعت بذوي التعليم التقليدي إلى الانفتاح على الحداثة، وبذوي التعليم الأوروبي الحديث إلى الانفتاح على التراث.

واحتاج الناس في هذا المناخ الحضاري الجديد، إلى استعمال كلمات جديدة، لتكون مرادفاً لكلمات أوروبية حديثة، فاشتقوها من أصل لغوي قديم،

مثل كلمتي «ثقافة» و«مثقف»، أو أدخلوها كما هـي في صـيغتها الأوروبيـة، مثـل كلمتـي «ديمقراطية» و«أيديولوجيا»...

كان لا بد إذاً من وجود قاموس جديـد، يعـبر عـن هـذا الجديـد المسـتحدث في واقعنـا ووعينا، يضاف إلى قاموسنا القديم، بل إن اللفظة الواحدة، سواء أكانت مستحدثة أم تراثيـة، أصبحت تستعمل في آن واحد للدلالة على معنى قديم، لا يجد في الواقع دلالتـه الكاملـة، إلا في إطار ثقافتنا الكلاسيكية القديمة، وعلى معنى حديث، لا يجد دلالته الكاملة إلا في الثقافـة الأوروبية المعاصرة.

واسـتخدمت كلمـة «ديمقراطيـة» للدلالـة عـلى «الشـورى»، و«الشـورى» للدلالـة عـلى «الديمقراطية». واستخدمت كلمة «حرية» كما تداولها أسلافنا في تراثنا القـديم للدلالـة عـلى «الليبرالية»، و«الليبرالية» للدلالة على «الحرية» بالمفهوم التراثي العـربي الإسـلامي، واستشـهد المستعملون بأقوال عمـر بـن الخطـاب (رضي الـلـه عنـه) وغـيره، وكـذلك فعلـوا بكلـمات «الاشتراكية»، و«العدالة» و«المساواة»، واستشهدوا بـأبي ذر الغفـاري وغـيره. هـذا في الوقـت الذي توجد فيه فروقات جوهرية بين هذه الكلمات، كل في سياق ثقافته الخاصة التـي تمنـع من قياس هذه على تلك.

ومن هنا هذا اللـبس والخلـط في اسـتعمال الألفـاظ والمفـاهيم، خلـط غذتـه السياسـة التعليمية لعهد الاستقلال بتهميشها العلوم الإنسانية النقدية (إغـلاق معهـد علـم الاجـتماع، وتضييق الخناق على الفلسفة)، وفاقمته هزائم التجارب التحديثية في العالم العربي الإسلامي، الأمر الذي أفضى إلى سوء الفهـم والإفهـام مـن الناحيـة الاجتماعيـة والسياسـية، وإلى غيـاب النزعة التاريخية من الناحية الفكرية وأسلوب النظر إلى العالم.

ولعل تحديد مفاهيم الكلمات المؤسسة للخطاب المغربي العربي الإسلامي المعاصر، وهو ما قام به عبد الـلـه العروي في كتبه عن «الحرية» و«الأدلوجة» و«الدولـة» و«العقـل»، ومـا يقوم به محمد سبيلا وعبد السـلام بـن عبـد العـالي، وفـق اسـتراتيجية فلسـفية تنويريـة، في دفاترهما الفلسفية عن «حقوق الإنسـان» و«الحداثـة» و«الفلسـفة» و«الطبيعـة والثقافـة» و«اللغة» و«العقلانية»... إلخ، ومحاولة «تأصيلها» و«تبيئتها»، وهو ما قـام بـه محمـد عابـد الجابري في كتاب المثقفون في الحضارة العربيـة الإسـلامية ، هـو خـير تعبـير عـن الحاجـة إلى

نقد جذري، لا لمضامين تفكيرنا في قضايانا فحسب، بل لأسس ذلك التفكير ولأدوات إنتاجه أيضاً، وعلى رأسها مفاهيمنا وألفاظنا الأكثر تداولاً في خطابنا المعاصر.

وإذا كان التقاؤنا بلفظي «ثقافة» و«مثقف» حديث النشأة، لارتباطه بصدمة الحداثة، وبسيرورة التحديث الاضطراري والإرادي معاً، وباتساع «المجال الزمني» في حياتنا الاجتماعية العملية اتساعاً كبيراً، وإذا كان اختيارنا للفظ «ثقافة» ليكون مرادفاً لـ (Culture) و«مثقف» ليكون مرادفاً لـ (Intellectuel) ، حديث النشأة أيضاً في خطابنا وقاموسنا اللغوي، «ما يجعل اللفظين معاً لا يأخذان معناهما الكامل اللذين يستعملان به راهناً في الخطاب المغربي العربي المعاصر، إلا بالعودة بهما إلى سياق الخطاب الأوروبي الغربي المعاصر، لا إلى سياق الخطاب العربي القديم»، فإن البحث في جينيالوجيا مثل هذه المفاهيم والألفاظ، سواء تعلق الأمر بكلمة (Culture) أم بكلمة (Intellectuel) الأوروبيتين، أو ما يحف بهما من قريب أو بعيد، لكفيل بأن يكشف لنا عن حقيقة مفادها أن هذه المفاهيم والألفاظ مستحدثة هي الأخرى في اللغات الأوروبية، فهي نتاج للحداثة الأوروبية، وليس تاريخها إلا تاريخاً للحداثة الأوروبية ذاتها، بل إنها ليست إلا الوجه الآخر لهذه الحداثة.

ثانياً: وضع كلمة ثقافة (في علاقتها بالحداثة)

ودلالاتها في الحضارة الأوروبية الغربية

1 ـ ارتباط ظهور كلمة ثقافة بانبثاق الحداثة

إذا رجعنا إلى لفظ «ثقافة» (Culture) في الغرب، وفي الفرنسية على وجه التحديد، «لأنها اللغة التي ظهرت هذه الكلمة فيها ـ قبل غيرها ـ في القرن السادس عشر على أغلب الآراء، وانتشرت منها إلى غيرها»، نستفهمه عما ينطوي عليه من دلالات، سنجد أن هذا اللفظ يشير، في الأصل، إلى حقلين دلاليين متمايزين: حقل الفلاحة والإنتاج الفلاحي وثمرات ذلك الإنتاج «فهي مشتقة من أصل لاتيني قديم هو (Cultura) التي تعني فلاحة الأرض» من جهة، وحقل العبادة الدينية (Culte) وطقوسها وقواعدها من جهة أخرى.

هكذا نعثر منذ البداية على البعدين المؤسسين لوجود الإنسان، بعدي الدنيوي والقدسي، اللذين سبق أن عثرنا عليهما في الثقافة العربية الإسلامية،

الأمر الذي يجعلنا نتفق مع الرأي القائل إن المقدس لا ينتمي إلى نظام الوقائع الاجتماعية التاريخية الخاصة بهذا المجتمع أو ذاك، خلال هذه الحقبة أو تلك فحسب، بل يتعدى ذلك إلى الانتماء إلى بنية العقل البشري ذاته.

غير أنه إذا كانت كلمة (Culte) قد أصبحت قليلة الاستعمال بعد التطورات التاريخية الكبرى التي عرفتها أوروبا إثر نهضتها، فإن كلمة (Culture) أصبحت واسعة الانتشار، عندما استعارها إنسانيو عصر النهضة من حقل الفلاحة، واستخدموها ابتداء من القرن السادس عشر، على أغلب الآراء، استعمالاً مجازياً للدلالة على ثقافة الفكر (La Culture de l'esprit) ، أي على فعل تنمية قدرات الفكر والعقل والروح.

وراجت في القرن الثامن عشر عبارات: «ثقافة العلوم»، و«ثقافة الآداب»، و«ثقافة الفنون»، إلى الحد الذي أصبحت معه رمزاً لفلسفة الأنوار. ومن هنا هذا الارتباط العضوي بين الاستعمال المجازي لكلمة (Culture) ، ونشأة الحداثة وتطورها في الغرب، بل إن استخدام تلك الكلمة للدلالة على الأنماط الجماعية للتفكير والإحساس والفعل التي يكتسبها الإنسان داخل جماعته بفضل التربية والتعليم، وما ينشأ عنها من علوم وفنون وآداب ونظم وقواعد وتقنيات، لم يكن له أن يظهر في المجتمعات الأوروبية لولا نشأة الحداثة.

ولأن كلمة ثقافة كانت لا ترد آنئذ إلا متبوعة بخبر، ولم ترد منفردة إلا في نهاية القرن الثامن عشر، بحسب إفادات لالاند (Lalande) ، فإن الناس استعاضوا عنها خلال ذلك بكلمات أخرى، مثل: تربية وأنوار وتعليم وتهذيب وآداب وفنون وحضارة. وذلك للإشارة إلى هذه الحركة الجماعية التي تعمل، بواسطة التعليم والتدريب المتواصلين، على تطوير وتحسين وتهذيب ملكات العقل والإحساس والذوق، وتلطيف أساليب المعاشرة، والارتقاء بأساليب التأدب في معاملة الناس.

إنها حركة ارتقاء من الطبيعة إلى المدنية، وخروج من ديجور الحيوانية والتوحش والغريزة، وولوج أنوار العقل والتقدم.

2 ـ المفهوم الفلسفي الأنواري لكلمة ثقافة، والنزعة الإنسانية وفكرة التقدم

من الواضح أن التفكير في «الثقافة» على هذا النحو الذي يجعل «الإنسان» مبتدأ وخبراً في الآن نفسه، إنما حدث في الثقافة الغربية بعد

حدوث قطيعة إيبستمولوجية بين الرؤية المأساوية للعالم التي كان علماء الكنيسة قد صاغوا بها الثقافة الأوروبية خلال القرون الوسطى، عبر تأويل المسيحية أرسطياً، وبين الرؤية الإنسانية التقدمية للعالم التي ناضل فلاسفة وعلماء عصري النهضة والأنوار من أجل إعادة سبك الثقافة الأوروبية وفق أبعادها وتوجهاتها الأساسية. وكان من نتائجها الحاسمة الإيمان بقدرة العقل على اكتشاف حقائق العالم، وبقدرة الإنسان على التقدم بواسطة العلم والعمل، والإقرار باضطراد قوانين حركة العالم ووحدته المادية وموضوعيته، والإقرار بنسبية الحقيقة، وبالحق في الاختلاف، وبحقوق الإنسان الطبيعية التي لا تقبل التفويت... إلخ.

وأفضت هذه الرؤية العقلانية التقدمية المتفائلة للعالم إلى القول إنه إذا كانت الطبيعة خاضعة لقوانين تكرارية دائرية، فإن الإنسان خاضع في كل ظواهره، الفكرية منها والمادية، لقوانين خطية تطورية وتراكمية، وإن الإنسان كلما ابتعد عن عالم الطبيعة، ارتقت ثقافته، وسمت حضارته، وتحققت إنسانيته، وإن الشعوب القريبة من حالة الطبيعة شعوب متوحشة، من واجب الشعوب المثقفة المتحضرة أن تجبرها على الاقتداء بنظمها وقواعدها الثقافية الكونية، كيما ترتقي في سلم المدنية والحضارة والثقافة.

ومن هنا أسطورة الرسالة الحضارية الملقاة تاريخياً على كاهل الغرب في العالم، وما ارتبط بها من ظاهرات جديدة لا نزال نعاين نتائجها إلى اليوم كالاستعمار والاستشراق الاستعماري (تمييزاً له عن الاستشراق العلمي) والنزعة المركزية الغربية... إلخ.

وفي هذا السياق، اكتشف الغرب ثقافات عديدة تختلف عن ثقافته، وابتدع علوماً جديدة كالأنثروبولوجيا والإتنوغرافيا والإتنولوجيا، ومال طوراً إلى الاعتقاد بأن تلك الثقافات تمثل، بحسب تفاوت درجة تطورها وتعقدها، مرحلة ماضية من مراحل تطور ثقافته، وبأن حركة التاريخ الكونية تحتم على تلك الثقافات أن تتخذ الثقافة الغربية المعاصرة نموذجاً لها، تحتذيه وتستلهمه وتقلده، ومثالاً أسمى تقيس عليه... إلخ. وذهبت كل التيارات الفكرية المنحدرة من فلسفة عصر الأنوار، بما فيها الماركسية، هذا المذهب.

وإذا كانت الثقافة تعني في الماركسية مختلف مكونات البنية الفوقية للمجتمع وتعبيراتها المؤسساتية، وكانت البنية الفوقية انعكاساً، في نهاية

التحليل، للبنية التحتية، وكانت التشكيلات الاجتماعية تتطور عبر سلسلة من القطائع والاستمرارات، من الأدنى إلى الأعلى، لتصل إلى أعلى وأعقد أشكالها في المجتمع الصناعي الأوروبي الرأسمالي الحديث، فإن البنية الفوقية الأكثر تطوراً هي بنية المجتمع الصناعي الأوروبي الرأسمالي، بالقياس إلى أشكال المجتمعات ما قبل الرأسمالية، ثم بنية المجتمع الاشتراكي الأوروبي، بالقياس إلى المجتمع الرأسمالي. وعلى الرغم من كونها انعكاساً للبنية التحتية، فإن البنية الفوقية تؤثر في مجمل الواقع الاجتماعي للبشر، سلباً وإيجاباً، بواسطة الفعل الاجتماعي، بشكليه الثقافي (المثقفون) والسياسي (رجال السياسة)... وتعتبر البنية الفوقية للمجتمع مجالاً للصراع بين التيارات والمذاهب، وليس ذلك الصراع إلا صدى للصراع بين طبقات المجتمع وتعبيراً عنه. ومن هنا ارتباط مفاهيم البنية الفوقية، والثقافة، والأيديولوجيا في الماركسية ارتباطاً لا يخلو من التباسات وإشكالات، تعددت فيها اجتهادات الماركسيين عبر العالم، منذ القرن التاسع عشر إلى عهد قريب.

3 ـ المفهوم العلمي لكلمة ثقافة

أ ـ تايلور ـ شتراوس

بيد أن تياراً فكرياً جديداً كان يتولد في الثقافة الأوروبية خلال القرن التاسع عشر، اتجه إلى الدراسة الوضعية للثقافات والمجتمعات المختلفة في العالم دراسة وصفية، لا تأبه بمظاهر التقدم أو التأخر بين هذه الثقافة أو تلك، موجهة اهتمامها إلى محاولة تحقيق معرفة ميدانية دقيقة عن كل مؤسسات ونظم وأدوات وقواعد وقيم تلك الثقافات المختلفة، ولعل تايلور (Tylor) (1832 ـ 1917)([1]) هو أحسن من يمثل هذا التيار الذي أقلع عن التفكير وفق مقولة التقدم الموروثة عن عصر الأنوار الأوروبي، فقد عرف هذا العالم الإنكليزي الثقافة في كتابه الثقافة البدائية (1871) على النحو التالي: «الثقافة

([1])أنثروبولوجي وإتنولوجي بريطاني، اسمه الكامل هو السير إدوارد بيرنيت تايلور (Sir Edward Burnett Tylor) ، تولى أول منصب للأنثروبولوجيا في جامعة أوكسفورد، إثر عودته من رحلة علمية، قادته إلى المكسيك، تلك الرحلة التي أثمرت كتاباً في الإتنولوجيا، سمّاه: Anahuac: or, Mexico and the Mexicans عام 1861، وإثر نشره لعدد من الدراسات والكتب في الأنثروبولوجيا والإتنولوجيا من بينها: أبحاث عن التاريخ القديم للإنسانية (Researches into the Early History of Mankind) عام 1865؛ الثقافة البدائية (Primitive Culture) عام 1871، و أنثروبولوجيا (Anthropology) عام 1881.

أو الحضارة، بالمعنى الإتنوغرافي الواسع، هي: هذه المجموعة المعقدة التي تشمل المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات والتطبيقات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع ما»([1]).

ومن الواضح أن الجديد في هذا التعريف الوصفي للثقافة، هو أنه لا يحددها بوصفها تقدماً أو صيرورة فحسب، بل بوصفها مجموعة من الوقائع القابلة للملاحظة والوصف في المكان والزمان أيضاً، متتبعاً ما قد يحدث فيها من تغير وتطور.

وهكذا ولد على يد تايلور المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة. ذلك المفهوم الذي سيصبح خلال القرن العشرين أساساً للأنثروبولوجيا الثقافية في الولايات المتحدة الأمريكية، علاوة على تأثيره بالسلب والإيجاب في الأبحاث الأنثروبولوجية في أقطار المعمور كلها.

وإذا كان هذا الاتجاه أكثر ميلاً إلى الأبحاث الوصفية المحددة في الزمان والمكان، وأكثر ابتعاداً عن محاولة إنتاج النظريات التفسيرية الكونية، فإن ما عرفته أوروبا خلال الحربين العالميتين من تدمير، نتيجة الإفراط في العقلنة، على حساب القوى الإدراكية الأخرى للإنسان التي جرى تفقيرها وقمعها وإهمالها، وركضاً وراء التقدم مهما كان الثمن باهظاً، بالإضافة إلى إلقاء التحليل النفسي للأضواء على ما يمثله اللاشعور والخيال والحلم من أهمية أساسية في توجيه السلوك البشري، فردياً كان أم جماعياً، كل ذلك أدى إلى مراجعة نقدية لمقولات عصر الأنوار كالتقدم والعقل والتاريخ الكوني والمركزية الأوروبية الغربية... إلخ، محاولة تبيان نسبيتها، وتهافت بعضها أحياناً.

وظهرت في هذا السياق أبحاث كلود ليفي شتراوس (C. L. Strauss) (1908ـ) الشهيرة التي أرجعت الثقافات كلها، على ما بينها من تباين واختلاف، إلى الوظيفة الرمزية للعقل البشري (المنبثق من الطبيعة أصلاً). وبانبثاقه في الوجود الطبيعي، انبثق الإنسان بوصفه كوناً ثقافياً خاضعاً للقواعد، وأولاها قاعدة تحريم سفاح المحارم، تلك القاعدة التي مكّنت من إيجاد فائض من النساء في كل جماعة بشرية، سرعان ما تمت مبادلته بين أفرادها الذكور، توخياً للتحالف ضد الأعداء المشتركين، وضماناً للاستمرار في الوجود.

([1])Gérard Ignasse et Marc-Antoine Genissel, Introduction à la sociologie , universites (Paris: Ellipses, 1995), p. 77.

وهكذا كانت المرأة رسالة، يتحقق بتبادلها التواصل بين الناس في الجماعة، تضاف إلى الرسالة الصوتية الدالة التي يتبادلها الناس في ما بينهم، بوصفهم مخاطِبين ومخاطَبين في مجال اللغة، وإلى السلعة بوصفها رسالة مادية تواصلية بين الناس في مجال إنتاج وإعادة إنتاج حياتهم المادية.

وبهذا يكون وجود الإنسان الاجتماعي وجوداً تواصلياً رمزياً بأبعاده الثلاثة: اللغة «التواصل الرمزي»، والسلعة «التواصل الاقتصادي»، والمرأة «التواصل الاجتماعي».

ويصبح علم الاجتماع عندئذ، بل العلوم الاجتماعية والإنسانية، علماً للتواصل.

ولما كان العقل ـ بقواعده ـ مؤسس الوجود الثقافي للإنسان، والمميز له عن الطبيعة، فإن كل الثقافات البشرية على ما بينها من اختلافات في المكان والزمان ليست ـ في بنياتها العميقة ـ إلا تنويعات وتحويلات لبنية ثابتة كلية كونية، هي العقل الإنساني ذاته.

ولذلك، لم يكن يهم شتراوس البحث عن أوجه الاختلافات والتباينات بين الثقافات، وتصنيف تلك الثقافات في جدول تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى، ومن الأكثر انحطاطاً وتوحشاً إلى أكثرها تقدماً وتحضراً ومدنية، بل هو البحث عن أوجه التشابه والتماثل والتناظر والتطابق في ما بينها. ففي الظواهر المتشابهة المتماثلة لمختلف الثقافات، يمكن اكتشاف بنيتها العميقة التي ليست ـ في نهاية التحليل ـ إلا بنية ما يكون الإنسان من خلاله إنساناً، أي بنية العقل الإنساني ذاته.

ثم لا مجال للقول في نظر شتراوس إن هناك شعوباً وثقافات ما قبل منطقية، وشعوباً وثقافات منطقية، فلكل الثقافات منطقها الخاص الذي ليس إلا تحويلاً خاصاً في المكان والزمان لبنية العقل الإنساني الكلي.

وهكذا أصبح الناس ينظرون إلى الثقافات المختلفة على قدم المساواة، بعيداً عن الموقف التفاضلي المعياري المستند إلى النزعة الأوروبية المركزية.

ب ـ الثقافة: بين الكونية والخصوصية

إذا كان المنظوران الأنثروبولوجيان، مع تايلور وشتراوس، والماركسي المتفتح، مع غرامشي (Antonio Gramsci) (1891 ـ 1937)، يتكاملان بصفة

خاصة، على الرغم من اختلافاتهما التفصيلية الكثيرة، في إغناء نظرتنا إلى الإنسان بما هو كائن ثقافي، وفي إمدادنا بشبكات علمية لتحليل الثقافات المختلفة، سواء أكانت كتابية أم لا تعرف الكتابة، تاريخية أم لا تاريخية، عالمة أم وحشية، حديثة أم تقليدية، فإنهما يفتحان معاً أفق التفكير على إشكالات مهمة، كإشكالية الكونية والخصوصية.

وإذا كان الإنسان بالتعريف حيواناً ثقافياً وحضارياً، في نظر غرامشي، كما في نظر علم الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرة، فإن البشر لم ينتجوا ـ في واقعهم ـ ثقافة واحدة فحسب، بل ثقافات مختلفة، بسبب كونهم عاشوا منذ فجر التاريخ على شكل جماعات بشرية منعزلة، قليلة العدد، بالمقارنة مع القرون القليلة الماضية التي عرفت ثورات علمية تقنية تواصلية، نحت نحو تجميع البشر في كرة أرضية، تصغر مسافاتها كلما ازدادت تكنولوجيا الإعلام والاتصال تقدماً.

والظاهر أنه كلما أصبح بإمكان بني البشر، من أطراف الأرض كلها، أن يتبادلوا العلامات، والرموز، والصور، بسرعة خارقة للعادة، وأن يمتلكوا شفرة مشتركة لذلك التبادل والتواصل، وأن يخترقوا حدود المكان والزمان، وأن يتحولوا من التنقل السريع في المكان والزمان، بفضل تكنولوجيا المواصلات، تكنولوجيا القرن التاسع عشر، إلى تنقيل المكان والزمان إليهم، وهم في مواقعهم، بفضل تكنولوجيا الاتصالات الإلكترونية، تكنولوجيا القرن العشرين، وبصفة أخص نصفه الثاني، تسارعت وتيرة تذويب الفوارق الثقافية والحضارية بينهم بمتواليات هندسية، فهل هذا يعني أن البشرية تتجه حالياً، بخطى متسارعة، نحو الانصهار التام في ثقافة كونية واحدة؟

يلاحظ المتتبع لسيرورة الأحداث، في زمننا هذا، مساراً عالمياً متناقضاً، تسير فيه جميع شعوب وأمم العالم المعاصر: فإذا كانت «العولمة» واقعاً، تترجمه وقائع الحياة الدولية، كالتمركز المستمر للرأسمال على الصعيد العالمي، وتحكمه من خلال المؤسسات المالية الدولية في سلوك الدول والحكومات المحلية الوطنية، وتأسيس «الغات» والمنظمة الدولية للتجارة، وانبثاق اتحادات وتكتلات جهوية، ما فتئت قيد التبلور والتكون، وسيادة نماذج من السلوكات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية النمطية في كل أطراف المعمورة، كما تترجمه تفاصيل الحياة اليومية لكل شعب وأمة في مجالات أنماط الاستهلاك والإنتاج والتنظيم والتشريع والإدارة... فإن ذلك كله لا

يحجب عن أعيننا هذه «المحلية» المتزايدة في أنحاء العالم كلها، والتي تنحو نحو الدفاع عن الخصوصيات والاستثناءات الثقافية، وأصالة الهويات الثقافية للأمم والشعوب، وتبلغ أوجها في دعوة الرجوع إلى الأصول، بوصفها رد فعل على العولمة وآثارها في الجماعات الاجتماعية المحلية والوطنية والقومية. تلك «العولمة» التي، وإن كثر الحديث عنها بعد انهيار جدار برلين والاتحاد السوفياتي بصفة خاصة، فإن جذورها قديمة، تمتد إلى القرن السادس عشر ـ أن لم يكن قبل ذلك، أي إلى اكتشاف أمريكا عام 1492 ـ حيث أخذ يتشكل العالم تدريجياً، وفق قواعد نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي جديد، هو النظام الرأسمالي.

ولعل من مآثر ماركس العلمية الكبرى أنه حلل ـ منذ البيان الشيوعي (1848) الآليات الداخلية للرأسمالية التي تجعل منها نظاماً لا يعيد إنتاج ذاته إلا إذا اكتسح العالم برمته مدمراً كل الهياكل والبنيات والأنظمة الاجتماعية والحضارية التي تختلف مع منطقه الداخلي، معيداً تشكيل العالم على صورته. وحلل ما رافق ذلك التحول الرأسمالي محلياً وعالمياً من أنماط المقاومات والصراعات والمواجهات الثقافية التي يمكن تصنيفها في نزعتين ثقافيتين: النزعة الثقافية الليبرالية، نزعة ثقافة السوق وما يرتبط بها من قيم فردانية مادية استهلاكية، جردت العالم من غلالته السحرية الصوفية، وأفقرته من أي معنى ودلالة، ثم النزعة الثقافية المحافظة الطوباوية، الحالمة بالرجوع إلى الأصل، بحثاً عن حميمية الانتماء إلى الجماعة الأصلية وإلى القيم الجماعية ما قبل الرأسمالية. وإذا كانت الماركسية طرحت مشروعاً اشتراكياً للعولمة، وفق صيغة الأممية الاشتراكية، يحاول تحقيق تجاوز جدلي لكل من النزعتين السابقتين، فإن المسار الذي سار فيه تطبيق الاشتراكية عالمياً ـ على الرغم من بعض المكاسب التي لا يمكن جحودها ونكرانها ـ لم يحقق ذلك التجاوز واقعياً فحسب، بل حوّل الاشتراكية أيضاً إلى منظومة عقدية دينية لاييكية، لها رموزها وطقوسها وأنبياؤها المعصومون، وإلى رأسمالية الدولة في الاقتصاد، وسيادة نومونكلاتورا الدولة والحزب الحاكم في الاجتماع، والاستبداد السياسي وعبادة الفرد في السياسة.

ولم تعمل التطورات المتلاحقة منذ نهاية الثمانينيات إلا على مضاعفة حدة المواجهة، قطرياً ودولياً، بين نزعة العولمة الرأسمالية المتوحشة من جهة، ونزعة الرجوع إلى عصبية الأصول من جهة أخرى. هاتان النزعتان

الثقافيتان العالميتان هما اللتان يسميهما مصطفى حجازي في كتابه حصار الثقافة ([1]) بـ «ثقافة الصورة واقتصاد السوق»، وهي ثقافة العولمة الرأسمالية الراهنة من جهة، و«الثقافة الأصولية» القائمة على أساس الدعوة إلى الرجوع إلى الأصل ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ سواء أكان ذلك الأصل ديناً أم عرقاً أم لغة من جهة أخرى.

تنحو ثقافة العولمة، على النحو الذي تبدو به في ما تبثه شبكات الاتصال الإلكتروني ووسائل الإعلام الدولي متعددة الوسائط، نحو التنميط الثقافي لأمم وشعوب الأرض، وفق قيم وقواعد تتلاءم مع مصالح الشركات المالية والإعلامية العملاقة، العابرة للقارات والقوميات والجنسيات: قواعد الربح السريع، واقتناص الملذات الحسية الراهنة، والاستهلاك، بوصفها قيماً إنسانية عليا تحدد أهمية الفرد ومكانته الاجتماعية والحضارية، والأنانية المفرطة، والمنافسة المتوحشة، واستبدال الديانات التوحيدية (Monothéismes) بديانة عبادة المال (Monythéisme) ... إلخ، فما يهم ثقافة العولمة، ثقافة الشركات المتعددة الجنسيات والمؤسسات الثقافية والإعلامية التابعة لها، هو اللحظة الراهنة، هو الزمن الحاضر، من دون اهتمام بالماضي والمستقبل([2]).

ومن ثم، فإن نموذج الإنسان في هذه الثقافة هو إنسان نمطي، إنسان ذو بعد واحد زمنياً، ما دام وجوده قد اختصر واختزل في الحاضر، مجرداً من بعدي الماضي والمستقبل، أي من كينونته التاريخية، بما هي قاعدة أساسية لتنوعه واختلافه وتوزعه إلى كيانات ثقافية وحضارية متمايزة.

وفي مقابل ذلك، تنحو ثقافة دعوة الرجوع إلى الأصول، نحو مواجهة الآخر مواجهة مطلقة، لأنها تعتبره شراً مطلقاً، يهدد كيانها وهويتها بالاجتثاث والتلاشي. ولأن هذه الثقافة عاجزة عن المواجهة مواجهة مادية تقنية وعلمية، فإنها سرعان ما تلوذ بالقيم الثقافية الماضية، دين/لغة/عرق، مفترضة قدرتها على تخطي إحباطات الحاضر وهزائمه وتحدياته المدمرة، باحياء رمزي لعصر الأمة الذهبي في أثناء التأسيس، وفي عصر النقاء والطهر الأول، بتكرار طقوسي لسيرة رجالاته وبطولاتهم ومناقبهم وأقوالهم وأفعالهم (حتى التفصيلية

([1])مصطفى حجازي، حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998).

([2])المصدر نفسه، ص 40.

منها في اللباس والتطيب والسمت الخارجي وطريقة المشي والأكل... إلخ). وبقدر ما احتدت مجابهتها وعداؤها للآخر، قويت عصبيتها الداخلية، واشتد تماهي الفرد في تفكيره وفعله بالجماعة وبزعيمها، بوصفه رمزاً لقيم الجماعة ومثلها، تلك القيم المنحدرة من الأصل القدسي الذي نبعت منه الأمة في بدء تاريخها الذهبي.

وإذا كانت ثقافة العولمة تتجه نحو قولبة الناس وفق بعد زمني واحد، هو بعد اللحظة الراهنة الهاربة دوماً، جاعلة منهم مجرد قيم استعمالية، مجرد مستهلكين، فإن ثقافة الرجوع إلى الأصل تتجه نحو قولبة الناس وفق بعد زمني واحد، هو اللحظة الماضية الزاهرة، حالمة بإحيائها من جديد، على نحو عجائبي، في عالم جديد كلياً، لا علاقة له بماضي الأمة، جاعلة منهم كائنات حالمة. ونكون في الحالتين كلتيهما، أمام إنسان مستلب، بئيس وفقير فكرياً وروحياً وسلوكياً، تتبلد قدراته الفكرية النقدية وتتخدر:

ـ أولاً ، بانبهاره المتلاحق ببلاغة الصور الإلكترونية، وومضاتها الخاطفة التي تمنعه من أن يكون ذا ذاكرة، وذا تاريخ، وذا هوية، وذا فكر تاريخي يقيم الأحداث والوقائع في سيرورتها التاريخية، جاعلة منه كائن اللحظة الراهنة العابرة دوماً، كائن الأنانية المفرطة التي لا تفكر في الصالح العام إلا بوصفه وسيلة لخدمة مصالحها، كائن السعي المحموم وراء غنى بلا تعب أو جهد في التخطيط والإنتاج، غنى «الشطارة» و«القفزة» واقتناص الفرص السانحة، كيفما كان ثمن ذلك الاقتناص ووسائله، فالمهم هو الوصول إلى الغنى لا وسائل الوصول إليه. الغنى السريع السهل ـ في هذا المنظور ـ هو مقياس ذكاء الإنسان ومؤهلاته وكفاءاته الفكرية. والفقر هو الدليل القاطع على بلادته وانعدام كفاءاته.

ـ ثانياً ، وتتبلد حاسته النقدية التحليلية في إطار ثقافة العودة إلى الأصول، بأحلام الماضي الوردية، وقد دفعت بها انكسارات الحاضر إلى أقصى درجات المثالية. إنسان لا تاريخي ذو بعد واحد، يعيش ـ في الحالة الأولى ـ بدلالة حاضره ـ من دون وعي بماضيه وجذوره، ومن دون اهتمام بمخاطر مستقبله، ويعيش في الحالة الثانية بدلالة ماضيه، متنكراً لحاضره، هارباً من مواجهة صعوباته ومشاكله مواجهة ناجعة، بأساليب العصر ومنطقه، غير آبه بتحديات مستقبله، بل إن هذه النزعة المحلية، نزعة ثقافة الرجوع إلى الأصول، في الغرب كما في الشرق، وفي الشمال والجنوب معاً، تعدى

مفعولها العلاقة بين شعوب المعمورة إلى العلاقة بين جماعات الشعب الواحد، والأمة الواحدة.

ظهرت في عدد من أقطار المعمورة مؤخراً حركات شوفينية فاشية جديدة، تدعو إلى كراهية الأجنبي وإلغائه، وعدم التعايش معه، وإقليمية انفصالية واحتجاجية باسم الخصوصية الثقافية والهوية الحضارية واللغوية المتميزة، الأمر الذي أدى إلى تكسير هويات وطنية وقومية، وإغراقها في مستنقع الدم باسم الله، ونقاء العرق وأصالة اللغة. وعبّرت ثقافة الرجوع إلى الأصول في أكثر تجلياتها تطرفاً، في ثقافتنا العربية الإسلامية المغربية الراهنة، في النزعتين الإسلاموية والأمازيغية.

وهكذا يسود جدل الكونية والخصوصية، الوحدة والتجزئة، التكتل والانفصال، عالم اليوم وأقطاره المختلفة. وإذا كانت الكونية تبدو أحياناً في مظهر عولمة، تستهتر بهويات الشعوب ولا تدين إلا بالعنف الرمزي والمادي مشرعاً للحق والعدل، وإذا كانت الخصوصية الثقافية تبدو أحياناً في مظهر دعوة عنيفة منغلقة، دعوة الرجوع إلى الأصول وكراهية الآخر وعدم الاعتراف به، فإن الكونية وإن تبدت في سيرورة عولمة متسارعة، ليست في حد ذاتها شراً، ولا انحرافاً، قد تؤدي إذا ما توافرت الشروط الضرورية، كاحترام حق البشر جميعاً في الاختلاف، وحريتهم في تقرير مصائرهم، وكإذكاء قيم التضامن والتكافل دولياً، إلى تعميم المعارف والعلوم وتقنيات التفكير والفعل بين شعوب الأرض كافة، وتقسيم عادل للثروات بينها، وإلى تطور لانهائي لطاقاتها في مجال الإبداع والابتكار. وليست الخصوصية الثقافية في حد ذاتها شراً كذلك، فقد تؤدي إذا ما توافرت شروط، كالتسامح والحوار والانفتاح على الآخر، إلى إغناء متبادل للرصيد الثقافي العام، لا لأبناء الشعب الواحد فحسب، بل للبشرية برمتها أيضاً. ويكمن الشر، كل الشر، في إطلاق غرائز العنف والسيطرة إلى حدها الأقصى من طرف هؤلاء وأولئك، أصحاب العولمة المتسلطة ودعاة الرجوع إلى الأصل، في سبيل انتزاع اعتراف قسري من الآخر، المقابل له، بإطلاقية قيمه وطوباه وأساطيره الخاصة.

إذاً، بقدر ما تتجه البشرية نحو الانصهار في ثقافة كونية، تبذل أممها وشعوبها وجماعاتها المختلفة جهودها لتكريس خصوصياتها الثقافية والحضارية. وهذه ظاهرة طبيعية، رافقت تاريخ البشرية، تاريخ علاقات أممها

وشعوبها، أطرافها بمراكزها. ذلك أنه إذا كانت العولمة سيرورة حضارية حتمية، لا مفر منها، ولا مرد لها، وإذا كانت الخصوصيات الثقافية في عالم اليوم، وتعدد الثقافات أمراً واقعاً، لا مجال لإنكاره وتجاهله ومحاولة اجتثاثه، فإن إفلات الإنسان المعاصر من عنف واستلاب ثقافة العولمة، وعنف واستلاب ثقافة دعوة الرجوع إلى الأصول، يكمن في شحذ الحاسة النقدية لديه، وإشاعة القيم العقلانية والديمقراطية من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية، كالأسرة والمدرسة والحزب والنقابة والمسجد والإدارة، ومؤسسات المجتمع المدني، حتى تصبح تلك القيم تطبعاً، أي عادات سلوكية تلقائية، تصدر عن الفرد والجماعة معاً في السلوك الاعتيادي اليومي. ونحن في غنى عن القول إن القيم العقلانية والديمقراطية التي بلورها الفلاسفة والعلماء، خلال الخمسة قرون الأخيرة، وأعلنتها الثورة الفرنسية الكبرى في إعلان حقوق الإنسان والمواطن، وكرستها الثورة الأمريكية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تبنته الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، وأكملته المواثيق الدولية الفرعية خلال الخمسين عاماً الأخيرة، إنما هي نتاج تراكم جهود وابتكارات الثقافات والحضارات العالمية كافة، ومن بين أبرزها الحضارة العربية الإسلامية. ففي تلك القيم، قيم العقلانية والديمقراطية، يتمثل البعد الكوني الإنساني لثقافات أمم العالم وشعوبه. والنزاع المحموم، في هذه القضية، بين دعاة العولمة المتوحشة المتسلطة الذين يدّعون أن تلك القيم ابتكار خالص لعبقرية غربية متفردة مزعومة، ودعاة العودة الحالمة إلى الأصول الذين نحوا باللائمة على تلك القيم، قيم العقلانية والديمقراطية، وأنكروا كونيتها وطابعها الإنساني، لهو مجرد نزاع طائفي، يتوخى تغيير ميزان القوى العالمي لصالحهما، ولا يعبر عن مسار واقع التاريخ الثقافي العالمي، بأي شكل من الأشكال.

وبعبارة أخرى نقول إنه إذا كان التنوع الثقافي في عالم يسوده التسامح والتضامن والحوار مصدر غنى للبشر جميعاً، فإن تكريس الخصوصيات الثقافية، سواء اتخذت طابع الدعوة إلى عولمة متسلطة، كما هو الأمر في الدعوة إلى أمركة ثقافات العالم، وعدم الاعتراف بأهمية الثقافات الأخرى مثلاً، أم اتخذت طابع الانغلاق الثقافي والرجوع إلى الأصول، دينية كانت أم لغوية أم إثنية، آلية دفاعية وأسلوباً للسيطرة السياسية على الآخر، لمن شأنها أن ترجع بالبشرية إلى أطوار التوحش والهمجية طال الزمان أم قصر.

وهكذا، فإن تمسك الجماعات بخصوصياتها الثقافية، وهو أمر مشروع تماماً، ينبغي ألا ينسيها أنها تنتمي إلى كلية ثقافية تفوقها وتحتويها، وهي القواعد الثقافية المشتركة بين جماعات الشعب والأمة قطرياً، وشعوب بني البشر وأممهم كونياً.

وتغتني بهذا وحده هويات بني البشر الثقافية والحضارية، بفضل ما تعطيه وما تأخذه من بعضها البعض من علامات الثروة المادية والفكرية والروحية، وتكتسي العولمة طابعاً إنسانياً ديمقراطياً.

ويصبح عندئذ بإمكاننا القول إنه بقدر ما تتميز ثقافات الجماعات والشعوب والأمم عن بعضها البعض، تتواصل وتغتني بانتساب بعضها إلى البعض الآخر. أوليست الثقافة، أي ثقافة، كونية كانت أم خاصة، عالمية أم وطنية، كلية أم فرعية أم مضادة، إنما هي بالتعريف منظومة رمزية للتواصل والتبادل والانتساب؟

إن محاولة الجواب عن هذا التساؤل، هو ما يجعلنا بعد ما سبق ذكره، أمام مطلب تحديد الثقافة وتعريفها تعريفاً لا نقول عنه إنه جامع مانع، فهذا أمر مستحيل، بل نقول عنه إنه يساعدنا أكثر من غيره في عملية التفكير لاقتراح أجوبة ملائمة عن الأسئلة والقضايا التي طرحناها في مقدمة هذا الفصل موضوعاً للبحث والتحليل، وأفقاً للتفكير والتامل.

ج ـ كلكهوهن وكروبر ـ غي روشيه

حاول كل من كلكهوهن (Kluckhohn) ، وكروبر (Alfred Louis Kroeber) (1876ـ 1960)، قبل ما لا يقل عن أربعة عقود من الزمان، إحصاء التعريفات التي وضعها العلماء والفلاسفة والمفكرون للثقافة في كتاب خصصاه لهذا الغرض، فوصلا إلى حوالى 160 تعريفاً([1]). ولعل هذا الأمر الذي يدل على صعوبة المفهوم واستعصائه على التعريف والحد.

غير أن أقرب الحدود التي وضعت للثقافة إلى الدقة والشمول، هو التعريف الذي وضعه عالم الاجتماع الكندي غي روشيه (Guy Rocher) ، عندما ذهب إلى القول إن الثقافة منظومة رمزية للتواصل بين أفراد الجماعة

([1]) Ignasse et Genissel, Ibid., p. 73.

الاجتماعية، كيفما كان حجمها، مثلها في ذلك، مثل أحد مكوناتها وهو اللغة، وإنها أيضاً منظومة للانتساب والانتماء إلى هويات تعمل الثقافة على إنتاجها والمحافظة عليها وتكريسها، إنها القالب الذي ينصهر فيه أفراد الجماعة انصهاراً، يكسبهم سمات وخصائص مشتركة في التفكير والإحساس والفعل. ذلك أن الثقافة «مجموعة مترابطة من كيفيات التفكير والإحساس والفعل، المتشكلة إلى هذا الحد أو ذاك، والتي تصلح لأن تكوِّن من الأشخاص الذين يتعلمونها ويشتركون فيها جماعة خاصة ومتميزة»([1]).

وإذا ما تأملنا هذا التعريف الذي بلوره غي روشيه مستفيداً من تايلور ودوركهايم وغيرهما، سنجد أن الثقافة تتسم بالسمات الأربع التالية: النسقية، والتشكل، والتشارك، والاكتساب.

تبدو نسقية الثقافة في كونها بنية، أو إن شئت، منظومة قيمية رمزية تتضمن المعارف والأفكار، وأنماط التعبير عن الأحاسيس والمشاعر، وقواعد الأفعال والسلوكات القابلة للملاحظة الموضوعية. وإن ما يجعل من الثقافة نسقاً ومنظومة وبنية ـ على الرغم من تعدد عناصرها وتباين مكوناتها ـ هي العلاقات التي يقيمها الأفراد المنتسبون إليها، في ما بين تلك العناصر والمكونات. ولذلك، لا تبدو الثقافة منسجمة ونسقية إلا في نظر وإحساس أفرادها، وقد لا تبدو كذلك في نظر أفراد ينتمون إلى ثقافة مغايرة.

ولعل هذا الأمر الذي يفسر اختيار مونتيسكيو (Charles Montesquieu) (1689 ــ 1755) إيراد انتقاداته اللاذعة الساخرة لثقافة مجتمعه، في إطار نظام الحكم القديم، على لسان زوار أجانب في رسائله الفارسية الشهيرة.

أما التشكل فيشير إلى أن الثقافة ـ بما هي كيفيات مشتركة للتفكير والإحساس والفعل ـ تبدو على نحو يقوى ويضعف في أشكال وصور مبنينة ملموسة، في مؤسسات وقواعد للحكم والسلوك والفعل: في مدونات القوانين وقواعد البروتوكول والمعتقدات الدينية والعادات والأعراف والعلوم والمعارف والتقنيات المختلفة والآداب والفنون... إلخ.

وهكذا تشمل الثقافة بمؤسساتها وقواعدها الوجود الإنساني برمته،

([1])Guy Rocher, Introduction à la sociologie générale , regards sur la réalité sociale, 3 vols. ([Montréal]: Editions HMH, 1992), vol. 1: L'Action sociale , p. 109.

الفردي منه والجماعي، الروحي والمادي، الفيزيولوجي والسيكولوجي، فتمتد أشكالها من الفعل المنعكس الشرطي كصرخة أو إشارة التعبير عن الألم أو الفرحة، ومن طريقة تنويم الطفل في المهد، إلى طريقة انتخاب نواب البرلمان على حد قول أحدهم.

أما التشارك والاكتساب فيشيران إلى واقع أن الثقافة، وإن كانت نتاج تفاعل الأفراد في جماعتهم، ما يجعلهم يحسون بأن ما يشتركون فيه من أنماط التفكير والإحساس والفعل إنما هو نابع من ذاتهم، ومن هنا طابعها الذاتي والفردي، فهي مع ذلك ذات وجود خارجي بالنسبة إلى الأفراد الذين يشتركون في أنماطها، ويحسون بانتمائهم إليها، ومن هنا طابعها الموضوعي والاجتماعي. إنها لا تقل واقعية وموضوعية وخارجية، وشيئية بتعبير دوركهايم عندما يحدد الظواهر الاجتماعية، عن الرقعة الجغرافية التي يعيش فيها أولئك الناس حياتهم الفردية والجماعية التي يشعرون بالانتماء إليها، وعن العلم الوطني الذي يتماهون بما يرمز إليه من معانٍ ودلالات.

ذلك أن الثقافة، بما هي أنماط التفكير والإحساس والفعل المشتركة بين أفراد الجماعة، لا تنبع تلقائياً، وبالضرورة، من سجل الوقائع الذاتية الغريزية البيولوجية الوراثية فحسب، بل من سجل الوقائع الاعتباطية الناجمة عما اصطلحت عليه الجماعات البشرية، في خضم تفاعلاتها، وأشكال اعتماداتها المتبادلة التي من دونها يستحيل إعادة إنتاج وجودها المنظم في المكان والزمان.. فالثقافة ظاهرة جمعية تتكون من اجتماع الأفراد في إطار أنماط اعتمادهم المتبادل وأشكال تقسيمهم للعمل الاجتماعي، تعلوهم وتتسامى عليهم، وتمارس عليهم إكراهاً خارجياً لا يحسون بوطأته وأثره، إلا متى حادوا في سلوكهم عنه. إنها تنتصب أمامهم، وهي المتولدة من اجتماعهم، كما لو كانت شيئاً بالمعنى الدوركهايمي للكلمة.

ومن ثم كانت تكتسب الثقافة دوماً بالتربية والتعليم والتنشئة الاجتماعية، فالسلوك البشري سلوك ثقافي مكتسب، وإن كان يقوم على أساس السلوك الفردي الغريزي، بل إن السلوك الغريزي لدى الإنسان اكتسب في خضم الحياة الاجتماعية طابعاً ثقافياً، الأمر الذي يجعلنا لا نستطيع التمييز الفاصل القاطع بين ما هو غريزي تلقائي، وما هو مكتسب ثقافي في سلوك الإنسان. وتؤدي مؤسسات وأجهزة التنشئة الاجتماعية دوراً مركزياً في تحويل الكائن

الإنساني من مجرد كائن حيواني إلى كـائن ثقـافي وحضـاري. وفي المجتمعـات التـي يسـودها المعتقد الديني، وتتماهى بها الثقافـة بالـدين تماهيـاً شـاملاً، لا يرقـى الكـائن الـبشري ـ في نظرها ـ إلى مرتبة الإنسان فعلاً، إلا متى أصبح كائناً دينياً وفق منظور معتقدها.

ولعل هذا ينطبق أيضاً على المنظومات المذهبية الدنيويـة الشـمولية الكـبرى في العـالم، وإن كانت معاييرها الثقافية، معايير التصنيف والحكـم، مختلفـة متباينـة، فـالنموذج الأمثـل للإنسان في رؤية شمولية للعـالم كالنازيـة، لـيس هـو النمـوذج الـذي تأخـذ بـه الليبراليـة أو الليبراليـة الجديـدة، والنمـوذج الليـبرالي لـيس هـو مـا تأخـذ بـه الاشـتراكية الديمقراطيـة أو الشيوعية... إلخ.

وتؤدي أجهزة ومؤسسات التنشئة الاجتماعية دوراً مركزياً في تكييف خصـائص الإنسـان الثقافية ـ من المهد إلى اللحد ـ لتنسجم مع ذلك النموذج الأمثل الذي تتبناه الدولة ونخبتهـا الحاكمة. ومن ثم، فإذا كانت الثقافة تؤدي دوراً مركزياً في تأهيل الفـرد، ليكـون قـادراً عـلى التحكم في ذاته، والتحكم في محيطه الطبيعي بالتكيف معه والفعل فيه، فإن الثقافة لا تخلو مع ذلك من مخاطر، متى أصبحت قواعدها وقوالبها جامدة متصلبة، شديدة القهـر، تكبـت في الفرد إمكانات النقد أو التساؤل، وهوامش التلقائيـة كلهـا، والإفـلات مـن إسـار الاسـتلاب والتشيؤ. وعندئذ يقاوم البشر ثقـافتهم الرسـمية باسـم ثقافـة مضـادة، ويبلـورون في خضـم حياتهم اليومية ثقافات فرعية، يعيشون بدلالتها.

ومن دون ذكر كل أشكال المقاومات التي عرفها تاريخ البشرية في هـذا المجـال، يكفينـا أن نتذكر أحداث أيار/مـايو عـام 1968 في فرنسـا التـي رفعـت مـن بـين شـعاراتها التمرديـة الأساسية، المغرقة في طوباويتها أحياناً، شعار «يجب تحـريم التحـريم»، ومـا فتحتـه أحـداث آذار/مارس عام 1965 أمـام الأجيـال الشـابة في المغـرب، مـن آفـاق التسـاؤل حـول القواعـد المشتركة بين المغاربة، في التفكير والإحساس والفعل السياسي والاجتماعي.

وإذا لم يكن للتمردين معاً أثر كبير في حقل العلاقات السياسية الاجتماعية، متـى نظرنـا إلى ذلك الأثر من منظور طويل الأمد، فإن أثرهما في حقل الإبـداع الفكـري والعلمـي والأدبي والفني كان مهماً في البلدين معاً، وبخاصة في فرنسا.

ولعل هذا الحديث عن الثقافة والثقافة الفرعية والثقافة المضادة، هو ما يدخلنا إلى تناول الظاهرة الأيديولوجية، حيث تُؤَوِّل الجماعات الاجتماعية بفعل تناقض مصالحها ـ في وضعية تاريخية معينة ـ قيماً ثقافية، تنتقيها من ثقافة المجتمع الذي تنتمي إليه، وتستخدمها في خضم الصراع السياسي في سبيل إنتاج منظور ما إلى العالم، وتفسير معين للأحداث والوقائع، وتبشير بما يجب أن يكون عليه الواقع، ليكون مطابقاً للحق والعدل والمثل النبيلة، كما تحددها تلك الجماعات وفق منطق مصالحها الاقتصادية والسياسية. وترتقي تلك الجماعات ـ في خضم صراعاتها المصلحية على وسائل ومواقع النفوذ والسلطة ـ بمنظوراتها وتفسيراتها ومشاريعها المستقبلية إلى مرتبة العقيدة التي لا يزيغ عن هديها إلا ضال هالك. الأمر الذي يجعلنا ـ في ضوء ما سبق ـ أمام قضية العلاقة بين الثقافة والأيديولوجيا.

الفصل الثاني

في جينيالوجيا الثقافة والأيديولوجيا

والمثقفين والحداثة

إذا كانت كلمة «ثقافة» قد ارتبط ظهورها بظهور النزعة الإنسانية، وبالتصور العقلاني العلمي للكون، ومكانة الإنسان فيه، في ما يعرف بالحداثة، فإن كلمة أيديولوجيا ظهرت هي الأخرى في هذا السياق ذاته. ذلك أنه إذا كانت «الثقافة» تدل على مختلف الوسائل الجماعية التي يكتسبها الإنسان من جماعته، والتي يتمكن بها من السيطرة على ذاته وعلى الطبيعة، سيطرة تتجه به نحو اضطراد التقدم والتطور والسيادة في الكون، فإن لفظ «الأيديولوجيا» ظهر مع جماعة أنطوان ديستوت دو تراسي Antoine Destutt de Tracy 1754 ـ 1836، في أجواء الثورة الفرنسية الكبرى، ليدل على علم وضعي جديد يكون موضوعه هو الفكر البشري ذاته، أي الدراسة النقدية المنظمة للآليات التي بها تولد الأفكار وتتطور، وتترابط ترابطاً يفضي إلى تكون المعارف والمذاهب ورؤى العالم في الفكر البشري.

ولما كان العقل ـ في نظر هذه الجماعة، جماعة «الأيديولوجيين» سليل فلسفة الأنوار بصفة عامة، والاتجاه التجريبي الفلسفي([1]) بصفة خاصة ـ هو الذي يحكم العالم، والأفكار الصحيحة، المنبثقة في العقل من التجربة الحسية، هي التي تصنع الوقائع والأحداث، وتحركها من الحسن إلى

([1])من أبرز الفلاسفة التجريبين الذين اهتدى بأفكارهم «الأيديولوجيون»، الفيلسوف الفرنسي كوندياك (1714 ـ 1780)، والإنكليزي جون لوك (1632 ـ 1704).

الأحسن، فإن طريق الإنسان نحو المزيد من التقدم تمر بالضرورة من خلال تحرير عقله من الأفكار الخاطئة. وليست الأفكار الخاطئة التي يجب تحرير العقل من تشويشها القاتل إلا تلك الأفكار التي قد يؤمن بها الإنسان من دون أن تكون مطابقة للواقع، أي من دون أن تثبتها التجربة الحسية. إنها الأفكار الميتافيزيقية واللاهوتية التي نصبت جماعة دو تراسي نفسها محارباً عنيداً لها، في مجال الفكر، بشكل يتكامل مع الحرب الثورية التي شنّها في مجال السياسة رجال الثورة الفرنسية ضد رموز نظام الحكم الإقطاعي القديم، وفلوله([1]). وكلما تخلص العقل البشري من أفكاره الزائفة الخاطئة، وكلما أصبح ما في الأذهان مطابقاً لما في الأعيان، تقدم الفعل البشري بخطوات جبارة نحو السيادة في الكون.

ولذلك كان لزاماً أن يكتمل المشروع العلمي الوضعي الذي بناه علماء الطبيعة في مجال الفيزياء والرياضيات والطب، بعلم جديد، يدرس الأفكار التي يحملها الإنسان، ويسلك على هديها في الحياة العملية. وقد أطلق ديستوت دو تراسي على هذا العلم اسم الأيديولوجيا.

اذاً، الإشكال المركزي الذي اهتمت به الأيديولوجيا منذ نشأتها باعتبارها فرعاً من فروع المعرفة، هو تفسير مختلف الشروط والآليات التي تتحكم في إنتاج المعرفة، وتبيان العوامل الكامنة خلف هذا التناقض بين ما تحوي الأذهان من أفكار، وما يوجد في الأعيان من وقائع. وهو تناقض يمنع ويكبح البشرية من التأثير الفاعل والمستمر في الواقع، ويحكم عليها بالفقر والضعف والانحطاط.

ومن هذه الزاوية، شكل مشروع دو تراسي وجماعته استمراراً للفكر الفلسفي العلمي النهضوي الأنواري الذي أعطى أولوية قصوى لإشكالية المعرفة في علاقتها بالسلطة على الواقع والتحكم فيه واستثماره، ولإشكالية

([1])تكوّنت جماعة «الأيديولوجيين» من فلاسفة وعلماء ثوريين، ساهموا مساهمة عملية في الثورة الفرنسية، وما أعقبها من تطورات سياسية، نذكر من بينهم بالإضافة إلى دو تراسي، الطبيب جورج كابانيس (Georges Cabanis) (1757ـ 1808)، والمؤرخ قسطنطين فولني (Constantin Volney) (1757 ـ 1820)، وإيمانويل جوزيف سييس (Emmanuel Joseph Sieyès) (1748 ــ 1836)... بل إن بعض مؤرخي الفكر لا يتردد في اعتبار عالم الفلك لابلاس، والكيميائي لافوازييه، والطبيب بيشا في عداد «الأيديولوجيين».

وقد ذاق بعضهم مرارة السجن، كقسطنطين فولني وديستوت دو تراسي نفسه، أما كوندياك، إذ حكم عليه بالإعدام شنقاً قبل أن يتحول الحكم إلى عقوبة بالسجن.

المنهج في المعرفة البشرية: إشكالية ديكارت في كتابه مقال عن المنهج ، وإشكالية فرانسيس بيكون في الأورغانون الجديد ، ومشروع تحرير العقل من مختلف الأوهام: من أوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح... وإشكالية غاليليه الذي كتب أن ما يمكن أن يعد مأثرة لديه، هو أنه اكتشف منهجا جديداً، المنهج التجريبي، لدراسة موضوع قديم، هو الطبيعة.

وبلغ الاهتمام بهذه الإشكالية أوجه مع إيمانويل كانط في نقد العقل الخالص والعملي ، وفي نقد ملكة الحكم وفي رسالة ما الأنوار ؟

وهكذا تلتقي «الأيديولوجيا» كلمة ومادة دراسية وموضوعاً للدراسة والتحليل، مع «الثقافة» في كونهما ظهرتا معاً، ونشأتا في سياق سيرورة الحداثة الأوروبية الغربية. وهما معاً نتاجان من نتاجات الحداثة، إن لم يكونا مظهرين أساسيين من مظاهر تجليها في الحياة الجمعية للجماعات الاجتماعية المعاصرة. أما الأيديولوجيا من حيث هي ظاهرة إنسانية معاشة، فقديمة قدم الإنسان ذاته.

وهذا يعني أن الوعي بها، واتخاذها مادة للدرس والتحليل المنظمين هو الجديد في هذا المضمار، ولم تتهيأ شروط ذلك الوعي بالظاهرة الأيديولوجية إلا في عصر الأنوار، وبصفة أخص في نهاية القرن الثامن عشر، مع جماعة ديستوت دو تراسي الذي كان نابليون بونابرت واحداً من أعضائها، قبل أن يصبح امبراطوراً، شغله الشاغل إنهاء تداعيات الثورة الفرنسية وإقامة الامبراطورية، وقبل أن ينتبه إلى خطورة هذا المشروع النقدي، من الناحيتين الاجتماعية والسياسية، على سلطته، الأمر الذي جعله يعادي أصحابه، ويسخر منهم في مجالسه، مطلقاً عليهم جماعة الأيديولوجيين الثرثارين الحالمين البعيدين عن الواقع، التائهين في سماوات الأفكار المجردة... ولعل هذا المعنى القدحي للأيديولوجيا، بما هي مجموع الأفكار الزائفة الحالمة، انحدر من سخرية نابليون من جماعة دو تراسي ومشروعها الفكري الوضعي.

أولاً: دلالات كلمة أيديولوجيا

الفكرولوجيا أو علم الأفكار أو الدراسة التحليلية النقدية للأفكار، هذه هي المقابلات العربية للكلمة الفرنسية: «أيديولوجيا». أما كلمة «أدلوجة» (من أدلج الليل إذا أظلم وادلهمّ) فقد نحتها عبد الله العروي للدلالة على هذا المعنى

الأساسي للأيديولوجيا، وهو معنى الإخفاء والتغييب والتزييف والانخداع بالظاهر، وعدم مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان. وهذا هو المعنى الذي ذاع وشاع منذ نابليون، وعززه ماركس في نقده للأيديولوجيا الألمانية، أي أيديولوجية الهيغليين الشباب الذين اعتقدوا، بحسب ماركس، أن العقل يحكم العالم، وأن كل ما هو عقلي واقعي، فراحوا ـ بحسب عبارة ماركس الشهيرة ـ يستبدلون نقد السلاح بسلاح النقد، وكأنهم بذلك أشبه ما يكونون بغريق يعتقد أن بإمكانه النجاة من الغرق بمجرد أن يطرد من ذهنه فكرة الثقل.

وبهذا المعنى تكون الأيديولوجيا قناعاً يخفي ويزيف ويغيب، فهي قناع يخفي قانون التقدم التاريخي في نظر ماركس، بسبب تعارض ذلك القانون مع مصالح البرجوازية وقد أصبحت من موقع الحكم طبقة رجعية محافظة، وهي قناع لقانون الحياة في نظر نيتشه، وهي قناع لقانون الرغبة في نظر فرويد. بيد أن اختلاف هذه النظريات الثلاث لا يمنعها من الاشتراك في بنية واحدة مستمدة من فلسفة عصر الأنوار، تلك البنية التي يعبّر عنها العروي بقوله: «إن الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستر حقيقة باطنية، وفي هذا الستر ذاته تومئ إليها، وبتأويل ذلك الإيماء نكشف عن الحقيقة المستورة»([1]).

ومن هنا كان لا بد من إنشاء علم للأفكار يمكّننا من أن نفسر لماذا تنقسم المعرفة البشرية إلى معرفة تلقائية تعكس في الذهن الحركة السطحية للظواهر، وهذه المعرفة بما يظهر هي الأيديولوجيا، ومعرفة نقدية تتخذ موضوعاً لها الحركة الباطنية للظواهر، أي القوانين الباطنية العقلية والمنطقية، وهذه المعرفة بما هو خفي في الظواهر هي العلم.

وهكذا نكون في الحالة الأولى أمام الأيديولوجيا بوصفها قناعاً، وفي الحالة الثانية أمام الأيديولوجيا وهي تشتغل بوصفها نظرية في المعرفة والإبيستمولوجيا.

أما في الحالة الثالثة والأخيرة فإن الأيديولوجيا تبدو ـ بحسب العروي ـ على شكل رؤية كونية، رؤية للعالم تسود في عصر من العصور، وتشكل أفقاً فكرياً لا يستطيع تفكير الناس خلال ذلك العصر تخطي حدوده، وفي إطاره

([1])عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا: الأدلوجة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1980).

تتحدد طرق تفكير الناس في قضاياهم، كما يتحدد المفكر فيه واللامفكر فيه، وما كان بالإمكان التفكير فيه، غير أن شروطاً تاريخية خاصة منعت الناس من التفكير فيه، فيكتفون بالتلميح من دون التصريح، وبالإشارة من دون العبارة.

وسواء تعلق الأمر بـ «روح العالم» لدى هيغل، أم بـ «البنية الفوقية» لدى ماركس، أم بـ «النموذج الذهني المثالي» لدى ماكس فيبر، أم بـ «المنظور ورؤية العالم» لدى كارل مانهايم واجتماعيات الثقافة الألمانية بصورة عامة، فإن الأيديولوجيا تظهر هنا في شكل بنية فكرية نظرية، يفكر من خلالها وفي إطار حدودها الأفراد خلال مرحلة تاريخية في قضاياهم.

الأيديولوجيا نظرية في المعرفة والإيبستمولوجيا: حيث تتحدد الأيديولوجيا في مقابل العلم وبالمقارنة معه. لماذا تتميز المعرفة البشرية بين علم يدرك الحقيقة وأيديولوجيا لا تدرك إلا مظاهر الحقيقة، ولماذا يكف الوعي البشري عن التطابق مع الواقع، وما الشروط التي تكيف الفكر البشري، فتجعله منتجاً للأيديولوجيا بدلاً من العلم.

هذه الاسئلة هي التي حاول ماركس ولوكاش وألتوسير الجواب عنها من خلال ما يسميه العروي بالأيدلوجياء أو نظرية الأيديولوجيا التي تتخذ موضوعاً لها الأيديولوجيا بوصفها علماً للظواهر([1]). ذلك أن الناس ينتجون تلقائياً مجموعة من الأفكار والتصورات حول الظواهر التي يعيشونها، بواسطة إدراك ووصف مظاهرها الخارجية المحسوسة، معتقدين أن معرفتهم تعكس حقيقتها، وأن تلك المعرفة تشكل علماً بها.

بيد أن الواقع غير ذلك، لأن الحقيقة لا تظهر على سطح الأشياء والظواهر عادة، ولا يستطيع الوصف الحسي التقاطها والقبض عليها. فالحقيقة عادة ما تكون مختفية في باطن الأشياء والظواهر، في العلاقات الباطنية التي تتحدد من خلالها تلك الظواهر، تلك العلاقات التي ليست موضوعاً للوصف الحسي، بل موضوع للإدراك والتحليل العقليين.

ولعل هذا ما ذهب إليه ماركس في مدخل إلى الاقتصاد السياسي حين قال إنه: «إذا كان الفحص العلمي هو فقط سحب الحركة المرئية الظاهرة على حركة الأشياء الباطنية، فإننا نسلم أن آراءً حول قوانين الإنتاج تنشأ بالضرورة

([1])المصدر نفسه.

في أذهان القائمين على الإنتاج والتوزيع الرأسماليين، لكنها آراء تبتعد كل البعد عن القوانين الحقيقية، ولا تعكس في الأذهان إلا الحركة الظاهرية»([1]).

ومن ثم فإن المعرفة التلقائية الحسية الوصفية بالظواهر، أي بالقوانين الظاهرة التي تعكس في الذهن الحركة السطحية للظواهر، هي الأيديولوجيا، في حين أن المعرفة بالحركة الباطنية للظواهر، أي بقوانينها الباطنية المنطقية والعقلية هي العلم.

وهذا يعني أن المعرفة الأولى، والتلقائية، لا تشكل علماً بل أيديولوجيا، ولا يتشكل العلم إلا بمقدار نقد تلك المعرفة التلقائية وتجاوزها.

ومهما يكن قدر التباس مفهوم الأيديولوجيا، وتعدد مدلولاته، واختلاف مستويات ومجالات تشغيله، وسواء اعتبرنا أن الأيديولوجيا قناع، أم رؤية إلى العالم والكون، أم مجرد معرفة بما يظهر، فإننا نكون أمام الحصيلة التالية:

أ ـ الأيديولوجيا مجموعة من الأفكار والتصورات والقيم التي يحملها الذهن، ويشتغل من خلالها، والتي تكيف الوجدان، وتحدد شروط الفعل الإنساني.

ب ـ تلك الأفكار والتصورات والقيم، وإن كانت محددة بوضعية إنسانية معينة، إلا أنها تشكل قوة تحريك وتأثير وفعل في وضعية الإنسان وتاريخه، فهي توحد مجموعة من الناس فكرياً ووجدانياً حول مشاريع للكفاح والعمل، حول شعارات ورموز دالة على ما تريده تلك الجماعة، وتعتقد أنه الصواب والحقيقة والحق والخير، وعلى ما لا تريده الأمر الذي يريده خصومها داخل مجتمعها وخارجه، معتقدة أنه التجسيد الأقصى للخطأ والزيف والباطل والشر.

وهكذا ترتبط تلك الأفكار والتصورات والقيم بالإرادة، وبالنضال والكفاح الذي يتراوح من مجرد النقاش والجدال وإبداء الرأي إلى الشهادة والاستشهاد والموت.

ج ـ لا تقتصر تلك الأفكار والتصورات والقيم على مستوى محدد من وجود الإنسان الاجتماعي، بل تشمل مستويات وجوده كافة: الاجتماعي، والسياسي، والنفسي، والمعرفي.

([1])نقلاً عن: المصدر نفسه.

وإذا كنا قد رأينا الطابع الشمولي للثقافة في ما سبق، فإن الأيديولوجيا تخترق كل الأبعاد الإنسانية التي تؤطرها الثقافة.

ومن ثم وجدنا محمد سبيلا في كتابه الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية ([1]) يتناول مفهوم الأيديولوجيا من خلال شبكة من العلاقات التي يتشكل من نظامها الوجود الإنساني برمته: وهو يحصر تلك العلاقات في علاقة الأيديولوجيا بالمجتمع، وعلاقة الأيديولوجيا بالسلطة، وعلاقة الأيديولوجيا بالذات، ملقياً الضوء على الآليات النفسية اللاواعية في الأغلب التي تفسر الظاهرة الأيديولوجية، كما تفسر تأثيرها في حياة الفرد والجماعات، محللاً المنطق الداخلي للأيديولوجيا، أي الآليات المنطقية (في الحجج والاستدلال والإقناع) التي يستخدمها العقل في إنشاء الخطاب الأيديولوجي.

بيد أن ما يهمنا في هذا المقام هو تحليله للأيديولوجيا من خلال علاقتها بالمجتمع، منبهاً إلى أن الأيديولوجيا بمعناها الواسع تشير إلى ما تشير إليه الأنثروبولوجيا الثقافية بلفظ «ثقافة»، أي إنها تشير إلى «الثقافة التلقائية» للمجتمع، أو إلى ما يدعوه دوركهايم بالوعي الجمعي.

غير أنه لما كانت الثقافة مجموعة معارف وخبرات، بالإضافة إلى كونها مجموعة توجيهات سلوكية وأخلاقية، تؤطر حياة الفرد في جماعته، ولما كانت الأيديولوجيا تقترب في نظر محمد سبيلا من هذا الجانب التوجيهي للثقافة ذي الأثر الكبير في مسار السلوك الفردي والجماعي، فإن الأيديولوجيا تؤدي دوراً مهماً في بلورة الهويات الجماعية والفردية. وبهذا المعنى تكون الأيديولوجيا حكاية تسعى إلى أن تقدم للمجتمع صورة عن نفسه، عبر سيرورة التاريخ انطلاقاً من حدث/أصل تحرص على أن تبرهن على أنه الأساس المكين الذي يدعم وجود الأمة المشترك، ويشكل هويتها الأصيلة. وبهذا المعنى تقوم الأيديولوجيا في المجتمعات الحديثة بما قامت به الأسطورة في الجماعات القديمة.

ومن هنا العلاقة الوطيدة بين الأسطورة والأيديولوجيا، لا من حيث الوظيفة والدور فحسب، بل من حيث البنية أيضاً. ثم إن الأيديولوجيا، لفظاً ومبحثاً، ترتبط بالحداثة، فهي إحدى ثمراتها المعرفية الأساسية: منذ عصري

([1])محمد سبيلا، الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992).

النهضة والأنوار، أصبح البحث النقدي التحليلي في طبيعة وشروط وحدود المعرفة البشرية موضوعاً أساسياً للفلسفة والعلم، الأمر الذي جعل فكرة نسبية الحقيقة تصبح مع الزمن مبدأ أساسياً للثقافة الغربية الحديثة، وبخاصة خلال وبعد القرن الثامن عشر. ومن دون اعتقاد الناس في نسبية الحقيقة، لا يمكن للأيديولوجيا، باعتبارها مبحثاً، أن تنشأ وتدوم.

لذلك وجدنا العروي يؤكد أن الأيديولوجيا بوصفها علماً نقدياً تحليلياً للأفكار البشرية، لا يمكن تصور وجودها قبل القرن الثامن عشر، نظراً إلى غياب أساسها الإيبستمولوجي في الثقافات السابقة على عصر الأنوار كلها([1]). هذا مع العلم، أن الأيديولوجيا، وإن كانت لفظاً ومبحثاً، لم تصبح موجودة إلا في نهاية القرن الثامن عشر، فإن الأيديولوجيا بوصفها ظاهرة اجتماعية واقعية، إنما هي ظاهرة قديمة موغلة في التاريخ، ملازمة للكائن البشري، شأنها في ذلك شأن الثقافة.

ثانياً: الأيديولوجيا والثقافةبين الاتفاق والاختلاف، والفصل والوصل

وفي كل ذلك، يلتقي مفهوم الأيديولوجيا بالثقافة: فكلاهما شموليان، يجمعان بين الفردي والجماعي، ويطال تأثيرهما كل مستويات الوجود الاجتماعي للإنسان، وكلاهما مكتسبان لا فطريان، وكلاهما يشكلان منظومة فكرية معيارية تشتغل بوصفها منظومة رمزية للتواصل من جهة، وللانتماء والانتساب من جهة أخرى.

بيد أن الالتقاء لا يعني التطابق. ذلك أن مدلول الثقافة يتضمن الأيديولوجيا بوصفها عنصراً من عناصره، أن الأيديولوجيا هي النواة أو البؤرة الصلبة الفاعلة للثقافة، أو إنها العناصر الثقافية التي توظفها الجماعات الاجتماعية توظيفاً فاعلاً في صياغة وإعادة صياغة وجودها الفردي والجماعي، في تحديد مواقفها من أوضاع محددة وتوجيه سلوكها وفعلها الاجتماعي التاريخي.

وإذا كان كل من الثقافة والأيديولوجيا يشتغل بوصفه نظاماً رمزياً للتواصل والانتماء، فإن فعل التوحيد الذي يميز الثقافة أشمل من فعل التوحيد

([1])العروي، المصدر نفسه.

الذي تقوم به الأيديولوجيا داخل المجتمع البشري، بينما يفوق فعل الفصل والتقسيم والتمييز الذي تقوم به الأيديولوجيا فعل التمييز الذي تتميز به الثقافة: فإذا كانت الأيديولوجيا تقسم المجتمع مذهبياً وفكرياً إلى جماعات متمايزة متصارعة، فإن الثقافة توحد تلك الجماعات المتنافسة، مكوّنة منها هوية اجتماعية واحدة، مجتمعاً وشعباً وأمة متمايزة عن بقية الهويات الاجتماعية، عن بقية الشعوب والمجتمعات والأمم.

وقد ينقسم المجتمع الواحد إلى أحزاب ومذاهب وتيارات وطوائف، يجسّد كل منها منحى أيديولوجياً خاصاً، وينافس كل منها الآخر على امتلاك رموز السلطة والنفوذ والجاه، غير أنها كلها تحس إحساساً قوياً صميمياً بانتمائها إلى ثقافة واحدة، واشتراكها في هوية ثقافية واحدة. وكلما اكتمل اندماج الفئات الاجتماعية ثقافياً، وقوي في مجتمع ما، اتسع مجال التعدد والاختلاف الأيديولوجين من دون أن يشكل ذلك التعدد والاختلاف والصراع والتنافس خطراً على وحدة المجتمع وتكامله اجتماعياً وسياسياً.

وفي الحالين معاً، حال الاندماج والانصهار والوحدة والتضامن، كما في حال الاختلاف والتعدد والصراع والتناحر، يؤدي المثقف والمثقفون، والنخبة الثقافية بصفة عامة، دوراً أساسياً.

ثالثاً: من الأيديولوجيا والثقافة إلى المثقف والمثقفين

يقودنا كل حديث عن الثقافة والأيديولوجيا داخل المجتمعات البشرية بالضرورة إلى الحديث عن المثقف بوصفه نموذجاً نظرياً، سوسيولوجياً وفلسفياً، وعن المثقفين والنخبة الثقافية باعتبارهم مقولة سوسيولوجية.

من الذي يحافظ على الإرث الثقافي مكوناً لذاته، لجسده، لاستعداداته في النظر والاختيار والعمل، ولتميزه، وينتج ويعيد إنتاج الثقافة، ويشغل عناصرها في صياغة الرؤى وتحديد المواقف وتوجيه السلوك توجيهاً نضالياً كفاحياً مصلحياً متحيزاً متحزباً لجماعة من دون أخرى، ابتغاء تعديل نسبة القوى في فضاء السلطة، فتكون الأيديولوجيا بل الأيديولوجيات؟

إنه الإنسان بوصفه فاعلاً اجتماعياً وناتجاً من الفعل الاجتماعي في الآن نفسه: علاقة اجتماعية يتبادل في نسيجها الإنسان مع الآخر التأثير والتاثر، الرموز والعلامات، سواء أكانت تلك الرموز المتبادلة مادية أم معنوية

(السلعة/الكلمة/المرأة... إلخ)، فالوجود الإنساني بهذا المعنى وجود ثقافي وأيديولوجي. وبهذا المعنى الواسع، كان الإنسان منذ البدء مثقفاً وأيديولوجياً، أي منذ أن ظهر على مسرح التاريخ بوصفه إنساناً.

غير أنه إذا كان صحيحاً القول إن كل إنسان مثقف، فلماذا نخصص نخبة من الناس باسم «مثقف» و«مثقفين» دون غيرهم من أفراد وجماعات المجتمع؟

هل المثقفون ظاهرة حديثة تتميز بها المجتمعات الحداثية دون المجتمعات التقليدية، أم إنها ظاهرة قديمة قدم المجتمعات البشرية ذاتها؟ ما الفرق بين المثقف والكاتب (Le Scribe) ، بين المثقف واختصاصيي المعرفة، كالأديب والفيلسوف والعالم والشاعر والمؤرخ وعالم الاجتماع والطبيب، والفنان... إلخ، هل يدل مفهوم المثقف (بالمفرد والجمع) على جماعة اجتماعية (نخبة ثقافية)، تحتل موقعاً متميزاً في تقسيم العمل الاجتماعي، وتقوم بوظيفة محددة فيه، أم أنه يدل على فرد نمطي يتحدد بوعي نوعي، وبموقف وخطاب نوعيين، أكثر من تحدده بموقعه الاجتماعي ووظيفته الثقافية (كخبير واختصاصي معرفة تقنية)؟ وأخيراً، إذا كان هناك ارتباط سوسيوتاريخي بين الخطاب والحداثة، إلى الدرجة التي يمكن القول معها ـ إلى جانب فوكو ـ إن المجتمعات الحداثية المعاصرة تتميز عن غيرها بالسيطرة المطلقة للخطاب، فهل من علاقة بين ولادة المثقفين وانبثاق الحداثة؟ وبأي معنى يكون كل خطاب عن المثقف والمثقفين خطاباً عن الحداثة؟ وكل خطاب عن الحداثة خطاباً عن المثقفين؟

هذه بعض التساؤلات التي سنحاول الإجابة عنها في معرض تحليلنا للعلاقة بين النخبة الثقافية، والمثقفين والحداثة، والخطاب (خطاب المثقفين عن الحداثة، وتحديد الحداثة لشروط إمكان المثقفين) خلال الفصول المقبلة التي يتكون منها القسم الثاني.

القسم الثاني

النخبة الثقافية، المثقفون، والحداثة

مدخـل

جينيالوجيا المثقفين والحداثة:

في الغرب، وفي دار الإسلام

إذا كان كل إنسان ـ بالتعريف ـ مثقفاً ولا يمكن أن يكون إلا كذلك، فـإن كلمـة مثقـف ومثقفين لا تستعمل عادة بهذا المعنى الواسع، بل تستعمل بمعنى ضيق، إما للدلالة على فرد نمطي مجرد، يتحدد بوعيه ومواقفه وخطابه، فضلاً عن شروطه السوسيوتاريخية، أو للدلالـة على جماعة اجتماعية، تتميز عن غيرها بسمات وخصائص في الفضاء الاجتماعي.

ذلك أنه إذا كانت الألفاظ التي تدل على جماعـة اجتماعيـة، تتضـمن عـادة الخصـائص والمعايير الأساسية التي تمكننا من التعرف إلى تلك الجماعة وتمييزها وتحديدها، إمـا بوصـفها مهنة، على نحو ما نجده في ألفاظ كالفلاحين والصناعيين والتجار، أو بوصـفها مؤسسـة، عـلى نحو ما نجده في ألفاظ كضباط ونقابيين وجامعيين...، فإن كلمة مثقف ومثقفـين لا تشـير إلى أي مهنة محددة، ولا إلى مؤسسة بعينها، يمكننا الانطلاق منها لتحديـد الجماعـة الاجتماعيـة التي تدل عليها كلمة مثقفين.

نعم، كان للمجتمعات البشرية كلها كتّابها وخبراؤها وأدباؤها وفنانوها، ولم يكونوا دوماً مستقلين، لا عن علماء الـدين ولا عـن رعايـة رجـال الحكـم والسياسـة وأصـحاب الثروة والمال، ولم يتمكنوا من فرض استقلاليتهم وحرمة مؤسسـاتهم عـلى رجـال الـدين والسياسة إلا في المجتمعات الحديثة التي ازداد فيها جمهورهم اتسـاعاً، واختفـت فيهـا الرعاية مصدر عيش لهـم، غـير أن تلـك المجتمعـات لم تكـن تعـرف أدباءهـا وخبراءهـا وفنانيها باسم المثقف والمثقفين، بل باسم الشاعر والمؤرخ والفيلسوف والجغرافي

والحيسوبي ورجل القانون... إلخ، وفي كل مرة نجد أنفسنا أمام تسميات تشير إما إلى حرفة ومهنة، أو إلى مؤسسات يتصف بها المنتسب إليها.

أما المثقف، مفرداً وجمعاً، فلفظ لم يوجد في منظومات التسميات الشائعة التي يميز بدلالتها الناس فضاءهم الاجتماعي بمواقعه ومراتبه ومستوياته كلها، لا في الحضارات الشرقية القديمة، ولا في الحضارة الإغريقية([1])، ولا في الحضارة العربية الكلاسيكية([2])، ولا في أوروبا القرون الوسطى([3]). ولم يوجد هذا اللفظ إلا في الأزمنة الحديثة في أوروبا الغربية

([1])عكس ما ذهب إليه فرانسوا شاتلي في دراسته الشهيرة. انظر: François Châtelet, Intellectuel et société, Encyclopaedia Universalis , vol. 9 (1985).

([2])على خلاف ما ذهب إليه محمد عابد الجابري. انظر: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995). ذلك أن الجابري أقام نوعاً من التجانس البنيوي بين نكبة الإمام أحمد بن حنبل في مسألة خلق القرآن، ونكبة أبي الوليد بن رشد في عهد الموحدين، بسبب ما ورد في كتابه جوامع سياسة أفلاطون من انتقادات لنظام الحكم في الأندلس من جهة، وموقف إيميل زولا من قضية دريفوس من جهة أخرى، مستخلصاً من ذلك وجود المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية القديمة، مدعماً رأيه برأي لوغوف الذي يذهب هو الآخر إلى وجود ظاهرة المثقفين في أوروبا الغربية منذ القرن الثالث عشر الميلادي، وجوداً فسره ـ في ضوء نظرية غرامشي عن المثقف العضوي والمثقف التقليدي ـ بظهور المدن، وظهور الجامعات واستقلالها النسبي عن الكنيسة، وانتشار العلوم والفلسفة العربية انتشاراً واسعاً... انظر أيضاً: محمد عابد الجابري، «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استكشافية،» في: أحمد صدقي الدجاني [وآخرون]، المثقف العربي: همومه وعطاؤه ، إعداد أنيس صايغ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).

([3])خلافاً لما ذهب إليه جاك لوغوف في: (Jacques Le Goff, Les Intellectuels au Moyen Age Paris: Seuil, 1985). ما يجمع بين شاتلي، والجابري، ولوغوف، هو أن كلاً منهم استخدم لفظ «مثقف» بمعنى واسع، بنيوي وظيفي، ولاتاريخي، للدلالة على نمط من رجال الفكر الذين يوجدون في كل العصور التاريخية، وفي كل الحضارات، يعتبرون أنفسهم مؤهلين ـ بالنظر إلى تميزهم العلمي والمعرفي ـ للتدخل في الشأن السياسي، بغية الكشف عن الحقيقة والدفاع عن القيم ضد السلط القائمة، متى أخفتها وزوّرتها وداستها. ويؤسس لوغوف والجابري موقفهما من وجود المثقفين في العصور الوسطى على استلهام موقف زولا (بسبب تشابهه مع مواقف علماء وفلاسفة ورجال دين القرون الوسطى من جهة، وعلى مفهوم الوظيفة الثقافية والمثقف الوظيفي الذي قال به غرامشي من جهة أخرى)، مثلهما في ذلك مثل سارتر، مع اختلاف كبير، هو أن سارتر عندما وظف نظرية غرامشي واستلهم قضية دريفوس، إنما فعل ذلك أولاً لتفسير ظهور المثقفين تفسيراً سوسيولوجياً وتاريخياً، باعتبارهم يشكلون ظاهرة محايثة للمجتمعات الحداثية (فليس تاريخ تشكلهم إلا تاريخ الحداثة نفسها)، مبرزاً كيف ظهر المثقفون من رحم فلاسفة الأنوار، في ارتباط عضوي ووظيفي مع تكوّن وتطور البرجوازية الحديثة، وضداً على رجال الكنيسة وعالم الإقطاع، و ثانياً لإعادة بناء كل ذلك وفق رؤية تفسيرية أشمل، هي الرؤية الفلسفية الوجودية.

بعد أن قطعت مع عالمها القروسطي، ومجتمعها الانقسامي القائم على أساس التضامن الآلي بتعبير دوركهايم، لتبني مجتمعاً حداثياً، يعرف تضامناً عضوياً، وتقسيماً للعمل الاجتماعي لا يتوقف عن الاتساع والتعمق والتطور، وتمايزاً اجتماعياً كبيراً متزايداً، مفضياً إلى استقلال الحقول الاجتماعية عن بعضها نسبياً، ومن بينها الحقل الثقافي.

تدل مختلف المصادر على أنه إذا كان لفظ مثقف قد وجد منذ القرن الثامن عشر في اللغة الإنكليزية، ولم يكن رائجاً ولا شائعاً في التداول، فإن هذا اللفظ ظهر في اللغة الفرنسية منذ بداية النصف الثاني من القرن الثالث عشر في صيغة نعت وصفة ومحمول، قبل أن يصبح في القرن التاسع عشر اسماً يدل على موضوع قائم بذاته([1]).

الأمر الذي يعني أن هذا اللفظ لا يجر وراءه تاريخاً طويلاً، يغني مفهومه بتجارب وخبرات بشرية، وبمدلولات متعددة ومتنوعة. وإذا اقتصرنا على تحليل المحتوى المفهومي للفظ مثقف ومثقفين، فسنلقاه فقيراً، فضفاضاً، لا يسمح لنا بتحليله تحليلاً تدريجياً، يفتح أمامنا آفاقاً رحبة للتفكير والاستنتاج.

بهذا المعنى، يقتصر لفظ مثقفين في الفرنسية على الدلالة على من نسبتهم إلى الذهن والفكر، أي إلى العمال الذهنيين أو الفكريين، أولئك الذين ينحصر نشاطهم في النشاط الذهني والفكري، ما يعني أن معيار التصنيف الضمني الثاوي خلف هذا الاسم، هو تقسيم العمل الاجتماعي إلى عمل ذهني يختص به المثقفون([2])، وعمل يدوي يختص به سواهم من أفراد المجتمع وفئاته([3]).

قد يكون هذا التقسيم مقبولاً إلى حد ما في مجتمع تقليدي، ينحصر فيه النشاط الذهني، من كتابة وقراءة، في نخبة من الناس، يتميزون عن غيرهم بحذق تقنية الكتابة، الأمر الذي يجعلهم يشكلون حرفة نوعية، وهيئة ومرتبة اجتماعية، وطائفة اجتماعية هي جماعة الكتاب (Les Scribes) . بيد أنه لن يكون

([1]) Louis Bodin, Les Intellectuels existent-ils? , société (Paris: Bayard éditions, 1997), p. 24.

([2])من دون أن يعني ذلك غياب البعد الفيزيولوجي اليدوي، إذ إن الإنسان بالتعريف حيوان يدوي صانع للأدوات.

([3])من دون أن يعني ذلك أنه عمل خال من البعد الذهني والفكري والثقافي، إذ إن الإنسان بالتعريف حيوان ثقافي عاقل ومفكر.

مقبولاً في المجتمعات الصناعية الحديثة التي يستحيل فيها أن نفصل بين البعدين الذهني واليدوي، في أي نشاط يقوم به الإنسان، بسبب انتشار التعليم والتثقيف والتأهيل من جهة، وبسبب الثورة العلمية والتقنية الدائمة التي جعلت من العلم، بما هو نشاط ذهني، طاقة مادية منتجة من جهة أخرى.

وفي بلد صناعي متطور «لا نجد أحداً يسمي المستخدم في المكتب مثقفاً، على الرغم من كونه درس في الجامعة وحصل على إجازة. وذلك لأن صاحب الشهادة، المندمج في مشروع جماعي، ينحصر نشاطه فيه في عمل تنفيذي، ليس إلا عملاً يدوياً، آلته هي الآلة الكاتبة. وتتزايد المؤهلات المطلوبة لاستحقاق لقب مثقف، ويترافق تزايدها مع تزايد عدد العمال غير اليدويين، أي مع التطور الاقتصادي.

أما في بلد متخلف، فيعد أي حاصل على دبلوم مثقفاً: وهو ما لا يخلو من صواب. فالشاب الذي يأتي للدراسة في فرنسا من أي بلد عربي، سرعان ما سيتخذ من بلده مواقف نموذجية يختص بها رجال الآداب»([1]).

أضف إلى ذلك، أن الحدود الفاصلة، وعتبات الانتقال، بين النشاط الذهني والنشاط العضلي المادي التقني واليدوي، يستحيل تحديدها وتعيير نسبتها في نسيج الفعل الاجتماعي. فهل يجوز لنا أن نصنف العامل الحديث الذي يراقب آلة إنتاج خاضعة للأنظمة المعلوماتية، بسبب طبيعة عمله الذي يغلب عليه ظاهرياً الطابع الذهني، في فئة المثقفين، أو أن نصنف طبيب الأسنان أو الجراح أو الفنان التشكيلي، بسبب طبيعة عمله الذي يغلب عليه ظاهرياً الطابع اليدوي، في فئة العمال اليدويين.

أما من الناحية الفلسفية ـ وهذا ما انتبه إليه غرامشي ـ فمن المستحيل التمييز في الإنسان، بين الإنسان المفكر (Homo Sapiens) والإنسان الصانع (Homo Faber) ، إذ لما كان الإنسان هو ما يفعله، فإن ما يفعله من ضروب الأنشطة، إنما هو وحدة بين طاقة عضلية مادية وتصور ذهني وخبرة تقنية ودلالات رمزية، وبالتالي فإن أي فعل بشري، مهما كانت مجالاته وحقوله، لا يخلو من بعد ثقافي، ولا يخلو من غاية وهدف وقصد، ولا يخلو من

([1]) Raymond Aron, L'Opium des intellectuels (Paris: Gallimard, 1955), p. 285.

تفضيل واختيار وتقييم وأخذ ورد وعطاء ومنع. بالإضافة إلى أن كل إنسان «يمارس خارج مهنته نشاطاً ثقافياً ما، فهو «فيلسوف» و«فنان»، وإنسان ذوق، ويساهم في رؤية العالم، ويمتلك نهجاً في السلوك الأخلاقي الواعي، أي إنه يساهم في دعم أو تغيير رؤية العالم، أي في ولادة أنماط تفكير جديدة»([1]).

وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن المثقفين، ما دام كل إنسان وفق هذا المنطق الماهوي مثقفاً، غير أننا لن نستطيع الحديث عن غير المثقفين.

وهكذا، فإن معيار التمييز بين الأنشطة المادية والأنشطة الفكرية، واستقراء الخصائص المشتركة المحايثة للأنشطة الفكرية كافة، لن يسمح لنا بأن نعرف تلك الجماعة المتميزة التي لا ينكر وجودها أحد في المجتمع، والتي اصطلح على تسميتها بالمثقفين.

أما إذا نهجنا نهجاً تجريبياً صرفاً ـ وفق هذا المنطق الماهوي نفسه ـ في تحديد المثقفين، فإننا سنعيد إنتاج المقولات والتصنيفات نفسها التي بلورها الحس المشترك، وكوّنتها المعرفة العملية الاعتيادية، عن الكون الاجتماعي بكل مكوّناته من مراتب وأصناف وجماعات على نحو ما نجده في التوزيعات الإحصائية المختلفة.

ولن يفضي بنا هذا النهج، في أحسن الأحوال، إلا إلى إنجاز مونوغرافيات عن الجماعات المختلفة التي تخصصت كل منها مهنياً ومؤسساتياً في نشاط ثقافي بعينه، يسهل وصفه وتحديده على نحو ما يبدو عليه في الحس المشترك، ننسبها إليه ونسميها ونميزها عن غيرها باسمه ورسمه.

وعندئذ لن نكون أمام المثقف أو المثقفين، بل أمام المؤرخين والصحافيين، وعلماء الفيزياء والكيمياء والفلاسفة، والأساتذة والفقهاء والمحامين والأطباء وما شابه ذلك؛ أي إننا سنكون أمام ما يسميه غرامشي بالاختصاصيين الذين يتميزون بالخبرة والحذق في تخصص علمي أو فني بعينه، أو ما يسميه سارتر بتقنيي المعرفة العلمية.

([1]) Antonio Gramsci, Gramsci dans le texte , recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant; textes traduits de l'italien par Jean Bramant [et al.] (Paris: Editions sociales, 1975), p. 603.

وليس كل تقني ومتخصص مهنياً ومؤسساتياً في نشاط، يتصل بالثقافة بوصفها «عالماً من الرموز، يشمل الفن والعلم والدين...»، إما بوصفه منتجاً مبدعاً أو ناشراً أو منشطاً، يمكن اعتباره مثقفاً بالضرورة. وذلك لأسباب من بينها أن مفهوم كلمة مثقف لا يتضمن في أثناء الحفر في طبقات المعنى التي ترسبت فيه، المدلولات التي استمدها من الحس المشترك والمعرفة العامية فحسب، بل يتضمن أيضاً، إلى جانب ذلك، مدلولات أخرى ترسبت فيه من تاريخ ولادة تلك الكلمة في فرنسا القرن التاسع عشر. تلك المدلولات التي تحدد المثقف وتعرفه لا بتخصصه في العمل الفكري فقط، ولا بنوع نشاطه الثقافي (العلمي أو الفني أو الديني) فحسب، بل إنها تحدده أكثر من ذلك بوظيفته ودوره وموقعه في الفضاء الاجتماعي، بوصفه صاحب رأي وموقف ورسالة، يلتزم بتبليغها والدفاع عنها والاستشهاد من أجلها.

وسواء ظهرت كلمة مثقف، في صيغة اسم، في فرنسا على يد سان سيمون([1]) عام 1821، للدلالة على فئة المهندسين والعلماء، رهبان المجتمع الصناعي الوضعي والأزمنة الحديثة، أم ظهرت في 14 كانون الثاني/يناير 1898 في جريدة لورور (L'Aurore) عندما وردت في «بيان المثقفين»، وهي العريضة المطالبة بإعادة محاكمة دريفوس، فإنها ظهرت للدلالة إما على المثقف بوصفه فرداً، يتماهى وجوده في الفضاء الاجتماعي بنمط من الوعي، هو الوعي النقدي، وبموقف يروم الدفاع في الساحة العمومية عن القيم الكونية، أو عن قضايا خاصة مجهرية، تتطلب تخصصاً علمياً وفكرياً دقيقاً، موقف يختص به دون غيره من الناس «وفق التقليد المنحدر من قضية دريفوس، والذي وجد تعبيره الفلسفي الناضج لدى جان بول سارتر وورثته في ما سيعرف بالمثقف الكلي، ولدى ميشيل فوكو في ما يسميه بالمثقف الخصوصي»، أو للدلالة على المثقف بوصفه جماعة اجتماعية «نخبة ثقافية»، تقوم بوظيفة ثقافية لصالح جماعات اجتماعية أساسية ذات موقع أساسي في بنية الإنتاج المادي للمجتمع، وفق منظور سان سيمون وأوغست كونت من جهة، ووفق التقليد الغرامشي من جهة أخرى، على ما بينهما من اختلاف، أو تحتل موقعاً وسطاً بين البرجوازية السائدة والطبقة العاملة في البنية الاجتماعية للمجتمع الحديث، ما يجعلها تتميز بمواقف وأنماط من السلوك ورؤى

([1])Henri Saint-Simon, Du Système industriel Paris: Ed. Antoine-Augustin Renouard, 1821.

للعالم، تتميز بالتذبذب بين الطبقتين العليا والدنيا، بحسب التقليد الماركسي الكلاسيكي، أو تتعالى عن الارتباط الوظيفي بأي جماعة اجتماعية أساسية، وتطفو فوق سطح المجتمع للقيام بوظائف تختص بها دون غيرها من الجماعات، وفق التقليد المانهايمي، أو إنها لا تعدو أن تكون موقعاً محدداً في بنية أحد مجالات الفضاء الاجتماعي وهو الحقل الثقافي الذي يتميز محتلوه باتخاذ مواقف نقدية من القضايا العمومية، تبعاً لتطبع ثقافي وعلمي متناسبين كليهما مع موقعهم الاجتماعي، وفي إطار عمل جماعي، تتضافر فيه كل التخصصات للدفاع عن القضايا العادلة ضد كل أنواع العنف المادي والرمزي، وفق التقليد الذي أرساه مؤخراً بيير بورديو وتلامذته تحت اسم المثقف الجماعي.

الفصل الثالث

المثقفون نخبة ثقافية:

جماعة اجتماعية ووظيفة ثقافية

أولاً: التقليد الماركسي الكلاسيكي

لعل أول موقف ماركسي من المثقفين هو هذا الذي نجد ماركس وإنغلز يعبران عنه في كتبهما الفلسفية والسجالية الأولى، عن الهيغليين الشباب ودعاة الاشتراكية الطوباوية مثل: العائلة المقدسة ، و بؤس الفلسفة ، و الأيديولوجية الألمانية .

ولعل أهم هذه الكتب على الإطلاق هو الأيديولوجية الألمانية الذي ـ وإن لم ينشره صاحباه في حياتهما، ولم ينشر على الناس إلا بعد وفاتهما بعشرات السنين ـ لا يخلو من قيمة في ما يتعلق بتبيان الموقف الماركسي الأصلي من موقع المثقفين في المجتمع الحديث، ووظائفهم وأدوارهم فيه.

لا يستخدم ماركس وإنغلز في هذا الكتاب لفظ «مثقف» و«مثقفين»، بل يستخدم لفظ «أيديولوجيين» و«أيديولوجيين ألمان» للدلالة على موقع اجتماعي، هو الموقع الذي كان يحتله الفلاسفة الهيغليون الألمان، شبان وشيوخ، في علاقاتهم بالدولة والمجتمع الألمانيين، في نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر، وللدلالة أيضاً على وظيفة اجتماعية ثقافية، هي التي كان يقوم بها أولئك الفلاسفة، عندما كانوا يبدعون أنساقهم الأيديولوجية لصالح الدولة والمجتمع الألمانيين في التاريخ نفسه. ويحيل الموقع والوظيفة أو الدور على وجود بنية منظمة. وهذه البنية هي البنية الفوقية الأيديولوجية للمجتمع، لا البنية المادية التحتية له. ومثلما يحيل هذان المفهومان على البنية الفوقية، فإنهما

يحيلان أيضاً على جماعة اجتماعية محددة، تحتل ذلك الموقع في البنية الفوقية، وتقوم فيه بدور ووظيفة ثقافية لتلبية حاجات تاريخية، لا يتمكن البشر من إعادة إنتاج وجودهم الاجتماعي، في المكان والزمان، إلا بسدها وتلبيتها. والجماعة المخصوصة بالتحليل والنقد هنا هي جماعة الأيديولوجيين الألمان الذين ورثوا الهيغلية التي كانت قد ارتقت يومئذ إلى مصاف المذهب الرسمي السائد في النظام الاجتماعي والسياسي للأمة الألمانية.

وإذا كان مفهوم البنية يشير في هذا المنظور إلى الضرورة، ما دام البشر في كل جيل لا يختارون بمحض إرادتهم البنيات التي تؤطر وتحدد وجودهم، ولا يبدعونها إبداعاً، بل يرثونها عن الأجيال السالفة، مستوية كاملة، فإن مفهوم الوظيفة والدور يشيران إلى فاعلية البشر، إلى «براكسيسهم»، في تعديل وتطوير البنيات وتغييرها. وإذ يغير البشر بفضل براكسيسهم بنيات وجودهم الاجتماعي، مادية وأيديولوجية، فإنهم يغيرون بذلك أنفسهم، ويترقون في سلم التقدم الحضاري درجات ومستويات وأشواطاً وأطواراً.

إن الإشكالية الأساسية التي ينتظم خطاب الأيديولوجية الألمانية وأطروحات فيورباخ حولها، تكمن بالضبط في البرهنة على دور الفاعلية البشرية في تغيير الواقع، وتعديل وتثوير بنياته.

ليس البشر، في وجودهم الاجتماعي التاريخي، نتاجاً لأفكارهم، أي للبنيات الفوقية لوجودهم الاجتماعي المشترك، ولا لشروط موضوعية مادية قاهرة، تكتنف وجودهم، وتشرط على نحو قدري إعادة إنتاجه، بل إن البشر نتاج ممارستهم وفاعليتهم وبراكسيسهم. وفي ممارستهم وبراكسيسهم يتوحد الموضوعي والذاتي، المادي والفكري، الضرورة والحرية.

وبعبارة أخرى، ليست الأفكار وبنياتها الفوقية هي التي تنتج وتحدد الوجود الاجتماعي التاريخي للبشر، على نحو يؤدي فيه تغيير الأفكار في أدمغة الناس عن واقعهم ـ بصورة سحرية ـ إلى تغيير ذلك الواقع وتطويره وإصلاحه وتثويره، على نحو ما اعتقده الهيغليون الشباب، وليست الشروط المادية الواقعية وحدها هي التي تحدد وتنتج الوجود الاجتماعي التاريخي للبشر، بما في ذلك أنساقهم الفكرية، بصورة ميكانيكية، على نحو ما اعتقده فيورباخ.

إن البشر في وجودهم الاجتماعي التاريخي نتاج لممارستهم وفاعليتهم وبراكسيسهم. ومن هنا تاريخية الكون البشري، سواء أكان مادياً طبيعياً أم

روحياً فكرياً وذاتياً. وما يهم مؤلفا الأيديولوجية الألمانية هو دراسة «تاريخ البشر ما دامت الأيديولوجيا بكاملها، على وجه التقريب، ترتد إما إلى تفسير خاطئ للتاريخ، وهذا ما وقع فيه الهيغليون الشباب، أو تؤدي إلى تعليقه كلياً، كما حدث في حالة فيورباخ. فليست الأيديولوجيا بالذات إلا مظهراً واحداً من مظاهر هذا التاريخ»([1]).

هكذا تتحدد الأيديولوجيا فكراً بأنها وعي وحيد الجانب، وعي زائف خاطئ غير مطابق لموضوعه، وموضوعه هنا هو واقع البشر في كليته التاريخية، كما تتحدد الأيديولوجيا وظيفة اجتماعية بأنها إما تفسير خاطئ مشوّه وحيد الجانب لتاريخ البشر، لعلاقاتهم الاجتماعية وأنماط وجودهم الاجتماعي في سيرورته التاريخية، أو إلغاء ذلك التاريخ وتعليقه تماماً، أي إلغاء البعد الأساسي والجوهري، المميز للوجود البشري في هذا العالم. وفي كلتا الحالتين تكون الأيديولوجيا وعياً مغلوطاً زائفاً وخاطئاً ووحيد الجانب، أي تكون قناعاً.

وبهذا المعنى، ليست الأيديولوجيا لعنة شيطانية، بل مظهر من مظاهر تاريخ البشر، ونتاجاً من نتاجاته، ولا يمكننا تفسيرها بوصفها ظاهرة إنسانية، إلا على أساس أنها مظهر من مظاهر الوجود البشري في تاريخيته. «فإذا كان البشر وجميع علاقاتهم يبدون لنا في الأيديولوجيا بكاملها موضوعين رأساً على عقب كما في غرفة مظلمة، فإن هذه الظاهرة تنجم عن عمليات تطور حياتهم التاريخية، تماماً كما أن انقلاب الأشياء على الشبكية ينجم عن عملية تطور حياتهم الفيزيائية بصورة مباشرة»([2]).

وهذا ما يتضح بجلاء في حالة الأيديولجية الألمانية التي لا يمكن تفسيرها تفسيراً صحيحاً، إلا على أساس أنها مظهر من مظاهر تاريخ المجتمع الألماني في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ذلك التاريخ الذي كان من أخص سماته تأخر الأمة الألمانية حضارياً بالنسبة إلى الأمتين الأوروبيتين الغربيتين: فرنسا وإنكلترا اللتين كانتا قد أنجزتا، في أرض الواقع التاريخي، الثورة الصناعية والثورة الديمقراطية السياسية، الأمر الذي أكسبهما قدرات مادية تقنية، خارقة للعادة، على التحكم في الكونين الطبيعي والإنساني، والسيطرة

([1])كارل ماركس وفريدريك إنغلز، الأيديولوجية الألمانية ، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت: دار دمشق، 1976)، ص 22.

([2])المصدر نفسه، ص 30.

الناجعة عليهما. وتشخصت هذه القدرات، للنخبة الألمانية حينئذ، في الإنتاج الصناعي والنظام الديمقراطي والتفوق العسكري الذي عبر عن ذاته، بما لا يدع مجالاً للشك، في اندحار جيوش ألمانيا أمام نابليون بونابرت.

ولما كان الواقع التاريخي الألماني بئيساً، وعاجزاً عن إنجاز ما أنجزه الفرنسيون من ثورات على أرض الواقع، فإن ألمانيا ـ من خلال نخبتها المثقفة ـ حاولت أن تعيش على مستوى الفكر والمتخيل، ما عاشته الأمتان الفرنسية والإنكليزية من ثورات على مستوى الواقع التاريخي العيني، وكأنها تحاول بذلك تعويض بؤسها المادي الواقعي، بثراء فكري نظري فلسفي وأيديولوجي.. وكأن الأمة الألمانية ارتضت لنفسها أن تتخصص في صناعة الأفكار والكلمات، معتقدة في جدوى هذه الصناعة وقوة تأثيرها الخارق في الأشياء، مكونة سوقاً للأفكار والمذاهب، جرت فيها المزاحمة في بداية الأمر وفق «طريقة برجوازية رصينة»، قبل أن تتحول إلى «صراع مرير»، يقدمه «الأيديولوجيون الألمان» للناس في صورة «ثورة تاريخية ستترتب عليها أضخم المنجزات والنتائج»([1])، هذا في الوقت الذي كانت فيه الأمتان الفرنسية والبريطانية تتقدمان بأشواط عديدة في صناعة الأشياء، وإنتاج السلع، واقتحام أبواب المنافسة الضارية عالمياً على الأسواق.

هكذا وجدت الأمة الألمانية نفسها، بسبب عجز طبقتها البرجوازية الوسطى، عن التأثير الفعلي في الواقع، وأوهام نخبتها الثقافية التي لا تقوم إلا بـ «ترديد مفاهيم الطبقة الوسطى الألمانية في لغة فلسفية»([2])، تقف وجهاً لوجه أمام عجزها عن تجاوز تأخرها التاريخي على مستوى الواقع، فكانت وظيفة جماعة مثقفيها الأيديولوجيين تكمن بالضبط في إقناعها بأنها قادرة على أن تتجاوز، على مستوى الأفكار، ما عجزت عن تجاوزه على مستوى الواقع... لأن الأفكار ذات سلطة مطلقة على سلوك الناس وعلاقاتهم الواقعية، ما داموا قد «نظموا علاقاتهم وفقاً لأفكارهم عن الله والإنسان العادي... ولقد كبرت منتجات عقولهم حتى هيمنت عليهم، فإذا هم الخالقون ينحنون أمام مخلوقاتهم»([3]).

([1])المصدر نفسه، ص 22.

([2])المصدر نفسه، ص 19.

([3])المصدر نفسه، ص 19.

وإن ما يوحّد بين المثقفين الأيديولوجيين الألمان، ورثة المذهب الهيغلي الذي أصبح مذهباً سائداً ومهيمناً على الحقل الثقافي الألماني إلى درجة أنهم أصبحوا لا يفكرون في قضاياهم إلا في إطاره، معه أو ضده، ويسخّرون أجزاء منه في جدالاتهم دون أخرى، ويختلفون في تأويله والنطق باسمه، هو أنهم يتفقون جميعاً في الاعتقاد بمبدأ السيطرة المطلقة لعالم الأفكار والمعتقدات على عالم الواقع المادي للبشر، لا فرق في ذلك بين شيوخهم وشبابهم، بين المحافظين منهم ودعاة النقد والتغيير والثورة.

بيد أنه إجماعهم حول صحة المبدأ، مبدأ سيطرة الأفكار وأولويتها واستقلاليتها المطلقة، لا يلغي اختلافهم في فهم معناه ودلالته: ذلك أنه إذا كان الهيغليون الشيوخ يدّعون فهم كل الأشياء «فور إرجاعها إلى إحدى مقولات المنطق الهيغلي»، وفق مبدأ كل ما هو واقعي عقلاني، ويعتقدون أن سيطرة الأفكار على علاقات البشر الواقعية «سيادة شرعية»، ما دامت الأفكار هي ما يشكّل «الروابط الحقيقية للمجتمع الإنساني»، فإن الهيغليين الشباب يدّعون نقد كل الأشياء «باستبدالها بتصورات دينية أو المناداة بها مادة لاهوتية» مخالفة للعقل، إلى أن يصبح كل ما هو عقلاني واقعياً، معتقدين أن سيطرة تلك الأفكار اللاهوتية على علاقات الناس الواقعية ليست «سيادة شرعية»، وإنما هي مجرد «اغتصاب»([1])، يجب النضال ضده بسلاح النقد الفلسفي الذي تتهاوى أمام حججه وبراهينه الأوهام في عقول الناس، ما يؤدي بالضرورة إلى انهيار أصنام الواقع القائم، واقع التأخر التاريخي والدونية والتمزق القومي، والعجز عن الفعل الإيجابي في سيرورة التاريخ.

ولما كان تأخر الأمة الألمانية وبؤسها الواقعي ناجماً عن الأوهام والأفكار والعقائد الخيالية التي لا تزال ترزح تحت نيرها، فإن خلاص الأمة يكمن بالضبط في أن يقوم المثقفون الأيديولوجيون «الثوريون»، على شاكلة الهيغليين الشباب، بإقناع البشر بـ «أن يستبدلوا هذه الأوهام بأفكار تقابل ماهية الإنسان... وأن يتخذوا منها موقفاً نقديا... وأن ينزعوها من رؤوسهم...، (وعندئذ) فإن الواقع القائم سوف ينهار.

بيد أننا ـ يقول مؤلفا الأيديولوجية الألمانية ـ ما أن نفحص مطلب تغيير الوعي بهذا المعنى، حتى نكتشف أنه لا يعدو أن يكون مجرد مطالبة

([1])المصدر نفسه، ص 24.

بـ «تفسير الواقع بطريقة أخرى... والقبول بـه بواسـطة تأويـل مختلـف. إن الأيـديولوجيين الهيغليين الشباب، بالرغم من بياناتهم الطنانة التي يزعمون أنها «تقلب العالم»، هـم أشـد المحافظين صلابة»([1])، لا فرق في ذلك بينهم وبين الهيغليين الشيوخ.

ذلك أن التغيير الحقيقي، والتحرير الفعلي «للإنسـان» مـن مختلـف الأوهـام وعلاقـات العبودية والتخلف والتأخر، لا يمكن أن يجري إلا في العالم الواقعي وبوسائل واقعية، وإنه «لا يمكن إلغاء العبودية بدون الآلة البخارية والنول الآلي ودولاب الغزل، ولا إلغـاء الـرق بـدون تحسين الزراعة، وإنه لا يمكن ـ بصورة أعم ـ تحرير البشر، ما داموا لا يتمكنون من الحصـول بصورة تامة على المأكل والمشرب والمسكن والملبس، بنوعية وكمية مناسبتين. إن التحرير فعل تاريخي، وليس فعلاً ذهنياً، وهـو يتحقـق بفضـل شروط تاريخيـة، تقـدم الصـناعة والتجـارة والزراعة...»([2]).

وهذا التغيير الواقعي الحقيقي هو التحدي التاريخي الذي عجزت عن مواجهته وكسبه كل من الدولة الألمانية والطبقة البرجوازيـة الألمانيـة اللتـين ينطـق باسـمهما هـؤلاء الأيـديولوجيون، الهيغليون الشباب والهيغليون الشيوخ، الذين لا يفعلون شيئاً آخـر إلا ترديـد مفـاهيم كـل مـن الدولة الأرستقراطية شبه الإقطاعيـة، وهـذه هـي حالـة الهيغليـين الشـيوخ، والطبقـة الوسـطى البرجوازية، وهذه هي حالة الهيغليـين الشـباب، بعـد أن يعيـدا صـياغتها بلغـة فلسـفية عالمـة. والطرفان معاً عاجزان عن التـأثير في الواقـع الألمـاني عمليـاً، بواسـطة تطـوير الصـناعة والتجـارة والفلاحة...، وفكرياً بتجاوز نظـري حقيقـي للمـذهب الهـيغلي، ونسـخه المثاليـة المبتذلـة التـي أصبحت أيديولوجيا تشوّه الواقع، وتخفيه وتزيفه، وتظهره في وضع مقلوب، كما لو كان في غرفة مظلمة، وتحافظ عليه حتى وهي تهجوه وتنتقده، خدمة لمصالح الطبقات السائدة.

هكذا تعبّر الأيديولوجية الألمانية في صيغتها الهيغلية الشـابة عـن نفسـها بوصـفها أيديولوجيـة طبقـة اجتماعيـة، هـي الطبقـة الوسـطى التـي تتحـدد تاريخياً بموقعها في بنية الإنتاج المادي للمجتمع الألماني المتـأخر، بالمقارنـة مـع المجتمعين الأوروبيين الرأسماليين الأكثر تقدماً، وهما فرنسا وبريطانيـا، بـل إن

([1])المصدر نفسه، ص 24.

([2])المصدر نفسه، ص 32 ـ 33.

تعامل هذين البلدين الرأسماليين مع ألمانيا هـو مـا أدى إلى تغـيرات هيكليـة داخلهـا، أدى بدوره إلى تسهيل ولادة الطبقة الوسطى والبروليتاريا الألمانيتين.

لا تقل هذه الأيديولوجيا محافظة ـ على الرغم من مظهرهـا النقـدي ـ عـن أيـديولوجيا الهيغليين الشيوخ، وهي تنزع ككل أيديولوجيا أخـرى، إلى أن تقـدم نفسـها في صـورة أفكـار متعالية عن الواقع، مستقلة عن المصـالح الطبقيـة، وكأنهـا «تهـبط مـن السـماء إلى الأرض»، لتبث أنوار العقـل المطلـق في أدمغـة الـبشر، عـلى نحـو بروميثـوسي، كـيما تنقلـب حيـاتهم الواقعية من التأخر إلى التقدم، ومن الشـقاء إلى السـعادة، ومـن الفقـر إلى الرفـاه. وإنهـا إذ تقدم نفسها في هذه الصورة الصوفية، تجعلنا ننظر إلى أصحابها الأيديولوجيين، كما لـو كـانوا رسلاً وقديسين.

لكننا ما إن نفطن إلى مكرها وخداعها، ووظيفتها في التزييف والتنكـر والتعتـيم، وعـدم مطابقتها للواقع، وعدم تأثيرها فيه، حتى تتملكنا الرغبة في أن نعتبر أصـحابها الأيـديولوجيين نسخاً لـ «دون كيشوت» وخادمه سانشو.

ذلك أن الأيديولوجيا، كيفما كانت تعبيراتها وأشكالها ومحتواها، نتـاج للـبشر الـواقعيين الفاعلين المشروطين بمستوى معين لقواهم الإنتاجية، وبعلاقات الإنتاج التي تتناسب معها([1]). «ونتيجة ذلك، ـ يقول ماركس وإنغلز ـ إن الأخلاق والدين والميتافيزيقا، وكـل البقيـة الباقيـة من الأيديولوجيا، وكذلك أشكال الوعي التي تقابلها، تفقد في الحال كـل مظهـر مـن مظـاهر الاستقلال الذاتي. فهي لا تملك تاريخـاً، ولـيس لهـا أي تطـور... فـالبشر إذ يطـورون إنتـاجهم المادي وعلاقاتهم المادية هم الذين يحولون فكرهم على السواء مـع هـذا الواقـع الـذي هـو خاصتهم. فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي»([2]).

هـذه الطريقـة الجديـدة في النظـر إلى الأيـديولوجيات والأفكـار، التـي يقترحها ماركس وإنغلز، تنطلق مـن مقـدمات واقعيـة هـي المقـدمات ذاتهـا التي بنى عليها ماركس المادية التاريخيـة. وأولى هـذه المقـدمات هـي وجـود البشر بوصفهم كائنات حية طبيعية، يشتركون مع بقية موجودات الطبيعة في

([1])المصدر نفسه، ص 30.

([2])المصدر نفسه، ص 31.

خصائص عديدة، ما فتئ البشر يعدلونها ويكيفونها بممارساتهم الواعية مضفين عليها طابعاً ثقافياً.

هـذا الوجـود لـيس معطـى نهائيـاً ومطلقـاً، بـل إنـه يحتـاج دومـاً إلى إعـادة إنتاجـه اجتماعياً، لأن البشر لا يستمرون في الحياة، إلا إذا أنتجوا الخيرات التي يلبـون بهـا حاجـاتهم البيولوجية الأساسية، ولكي ينتجوها يومياً كان عليهم أن يكتشفوا ويخترعوا أدوات عمل، غير تلك التي يتيحهـا لهـم جسـدهم. وكلـما أنتجـوا قصـد تلبيـة حاجـات أولى، أنتجـوا حاجـات جديدة، تدفعهم إلى تحسين أدوات وأساليب عملهم واكتشاف أخرى جديدة.

غير أن إعادة إنتاج الحياة المادية للبشر لا تمكنهم وحدها من ضمان استمرار وجودهم، بل لا بد من أن يضيفوا إليها إنتاجاً من نوع آخر، هو إنتاج بشر آخـرين، مـن خـلال عمليـة التناسل التي كان عليهم أن ينظموها من خلال تنظيم العلاقات بـين المـرأة والرجـل والأبنـاء والأقارب، فكانت مؤسسة العائلة والأسرة...([1]). وبازدياد السكان وتكاثر حاجاتهم، تظهر بـين الناس علاقات اجتماعية ثانوية، على شكل تعاون من أجل إنتـاج حيـاتهم الماديـة. وفي إطـار هذه العلاقـات مـع النـاس، في الأسرة وخارجهـا، يظهـر وعـي النـاس بـذاتهم وتمـايزهم عـن الطبيعة والآخرين، كما تظهر اللغة تعبيراً عن هذا الوعي الفعلي، وعـن الحاجـة إلى التعـاون والتعامل مع الآخرين.

ومن ثم، فإن الوعي واللغة نتاجان اجتماعيان، وإن ظهرا بمظهر سلوكات فردية. غير أن هذا الوعي يبقى حسياً مباشراً غريزياً قطيعياً بتعبـير مـاركس وإنغلـز. وكلـما ازداد السـكان وازدادت الحاجات، ازدادت إنتاجية العمل وتطور تقسيم العمـل مـن شـكل تقسـيم العمـل الطبيعي على أساس الجنس والقدرات الجسمية، إلى شكل أرقى، ينفصل فيه العمل الـذهني عن العمل اليدوي.

وبتقسيم العمل الاجتماعي إلى عمل ذهني وعمل يدوي «يستطيع الـوعي أن يتبـاهى فعـلاً بأنه شيء مختلف عن وعي الممارسة القائمة، وأنه يمثل فعلاً شيئاً ما من دون أن يمثل شيئاً فعليـاً». وعلى أساس ذلك تظهر جماعة من البشر، يتخصصـون في العمـل الـذهني، وهـم الـذين يسـميهم ماركس بالأيديولوجيين الكهنة([2]). ومنذئذ يتحـرر الـوعي مـن الاسـتغراق في العـالم، و«يـنصرف إلى

([1])المصدر نفسه، ص 38.

([2])المصدر نفسه، ص 40.

تكوين النظرية الخالصة، اللاهوت والفلسفة والأخلاق... إلخ» التي تنتظم مكونة بنيات أيديولوجية للمجتمع، تتناسب وتتطابق مع مستوى معين من تطور نمط الإنتاج السائد في المجتمع.

ولما كان تقسيم العمل على هذا النحو، يتضمن بالضرورة توزيعاً طبيعياً للأعمال، وتوزيعاً غير متكافئ لمنتجاتها، فإنه يتضمن، في الآن نفسه، ضرورة ظهور الملكية الخاصة التي تبدو في أكثر أشكالها جنينية، في عبودية المرأة والأبناء للرجل بصفته زوجاً وأباً.

وفي هذا السياق أيضاً يظهر التعارض بين المصلحة الفردية الخاصة والمصلحة العامة، ما دام كل فرد إنما يتخصص، وفق التوزيع الطبيعي للأعمال، في عمل معين، قد لا يرغب فيه، الأمر الذي يؤدي إلى أن يتحول عمله إلى قوة غريبة عنه تسحقه وتستلبه. وهذا التناقض بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية هو ما يؤدي إلى ولادة الدولة، لإيجاد وحدة بين مصالح الفرد والجماعة، ما يجعل الدولة تبدو منفصلة عن تلك المصالح.

غير أن الدولة لا تقوم باعتبارها كياناً يمثل المجتمع كله، إلا إذا قامت على أساس روابطه وعلاقاته، مثل علاقات القرابة واللغة وتقسيم العمل والمصالح الجماعية، بما فيها مصالح الطبقات الاجتماعية الناجمة عن تطور تقسيم العمل وظهور الملكية الفردية وتطور القوى المنتجة([1]).

ولما كانت الطبقات الاجتماعية متعارضة المصالح، بما يؤدي إلى صراعها، فإن ذلك الصراع يفضي إلى أن تصبح إحداها مسيطرة على الأخرى، وسائدة عليها، فينجم عن ذلك أن المصالح السائدة في المجتمع هي مصالح الطبقة السائدة التي تميل الدولة إلى التعبير عنها، محاولة أن تخدمها، بما يحفظ الحدود الدنيا لمصالح الطبقات الأخرى، ويضمن خضوعها لها.

وعلى أساس ذلك كله، تقوم بنيات أيديولوجية للمجتمع، تكون فيها أفكار الطبقة السائدة في كل عصر هي الأفكار السائدة، لأن الطبقة التي تملك وسائل إنتاج الخيرات المادية وتوزيعها، هي القادرة وحدها على ملكية وسائل إنتاج الخيرات الفكرية والروحية، ومن ثم فإن طبقة ما لا تسود على غيرها بقوتها المادية فقط، بل بقوتها الفكرية والأيديولوجية أيضاً.

([1])المصدر نفسه، ص 42.

ولكي تضمن الطبقة السائدة استمرار سيادتها الفكرية، تقسم العمل داخلها إلى عمل ذهني فكري، وعمل يدوي مادي، الأمر الذي يؤدي إلى انشطارها إلى جماعتين، تتخصص كل منهما في عمل بعينه:

ـ جماعة تتكون من مفكري الطبقة، أي أيديولوجييها الذين يكسبون عيشهم من إنتاج أفكار طبقتهم، وأوهامها عن ذاتها والعالم، وتنظيم إنتاج أفكار عصرهم على نحو تكون معه أفكار طبقتهم السائدة هي أفكار العصر السائدة([1]).

ـ أما الجماعة الأخرى فتتكون من أعضاء الطبقة السائدة الأكثر نشاطاً، بحيث لا يترك لها استغراقها في العمل المادي الوقت الكافي لصنع الأفكار عن نفسها، ما يجعلها تكتفي باعتناق ما تنتجه جماعة الأيديولوجيين من أفكار وأوهام أيديولوجية بحماسة بالغة.

وقد يتطور ذلك الانشطار والتمايز بين الجماعتين اللتين تتكون الطبقة السائدة منهما، ليصبح تعارضاً وصراعاً وتنافراً وكراهية متبادلة، ما يوهم بأن الأيديولوجيا السائدة إنما هي مجرد إنتاجات أفراد، مفكرين ومبدعين وعلماء وفنانين وفلاسفة، لا علاقة لها بالطبقة السائدة.

لكن ما أن تتعرض الطبقة السائدة لأخطار الانهيار، وفقدان مكانتها المحورية في البنية الاجتماعية في أثناء الأزمات الكبرى، واحتداد الصراعات والتناحرات مع الطبقات الاجتماعية الأخرى، حتى يتبدد وهم استقلال الأفكار السائدة عن الطبقة السائدة، ويتلاشى النزاع والصراع بين جناحي الطبقة السائدة: المنتجون الماديون من جهة، والمنتجون الفكريون الأيديولوجيون من جهة أخرى، أو إن شئت، بلغة أخرى تستند إلى نموذج المجتمع الصناعي الحديث والمعاصر: مالكو الرأسمال الاقتصادي، رجال المال والأعمال في الصناعة والفلاحة والخدمات من جهة، ومالكو الرأسمال الثقافي من كتّاب وأساتذة وعلماء وفلاسفة وصحافيين من جهة أخرى.

بيد أن قانون الانشطار/الاندماج، الصراع/التضامن الذي يسري مفعوله على الطبقة برمتها، منظماً العلاقات بين جماعتيها الأساسيتين، يسري مفعوله أيضاً على علاقة مكونات كل مجموعة على حدة... وعلى هذا الأساس نفهم التنافر والوحدة بين الهيغليين الشباب، والهيغليين الشيوخ.

([1])المصدر نفسه، ص 56.

وإذا كانت الأفكار السائدة في عصر معين هي أفكار الطبقة السائدة المالكة لوسائل إنتاج وتوزيع الخيرات المادية والفكرية، فإن «وجود الأفكار الثورية في عصر معين يفترض مسبقاً وجود طبقة ثورية»([1])، كما يفترض جود جماعة من الأيديولوجيين الثوريين.

وتنزع كل طبقة ثورية صاعدة، في أثناء صراعها ضد الطبقة السائدة، أو تكتل الطبقات السائدة، إلى أن تقدم مصالحها، لا بوصفها تمثل طبقة اجتماعية فحسب، بل بوصفها تمثل مصالح المجتمع كله أيضاً. وهذا يعني إذا ما انتقلنا إلى مجال البنيات الأيديولوجية للمجتمع، أن تلك الطبقة الثورية ستصوغ ـ بواسطة أيديولوجييها ـ أفكارها ومنظورها إلى الوجود وقيمها على نحو تبدو معه تلك الرؤى والأفكار والقيم كونية إنسانية، مقدمة إياها إلى الآخرين على أنها «الأفكار الوحيدة العقلانية، الأفكار الوحيدة الصالحة بصورة شاملة»([2]).

ويؤدي الأيديولوجيون الثوريون ـ في هذا السياق ـ دوراً مهماً في إقناع كل الطبقات غير السائدة الأخرى، بكونية وإطلاقية وعمومية وأزلية قيم وأفكار طبقتهم، إقناعاً يجعل تلك الطبقات تتعرف إلى نفسها وإلى مصالحها في تلك الأفكار والقيم. وما يساعد الأيديولوجيين الثوريين في وظيفتهم الأيديولوجية تلك، وظيفة إقناع وتعبئة الطبقات المسودة كافة وراء مصالح ورؤى طبقتهم، هو وجود مصالح مشتركة ـ في هذه المرحلة ـ بين طبقتهم التي ما زالت طبقة مسودة، وباقي الطبقات المسودة الأخرى.

وعندما تصبح طبقتهم طبقة سائدة، يستفيد من ذلك عدد من أفراد الطبقات المسودة الذين ينسلخون عن طبقتهم، ويندمجون في الطبقة الثورية التي استولت على سلطة الحكم، وأصبحت طبقة سائدة. وهذا ما يجعل كل طبقة جديدة ترسي سيادتها وهيمنتها على قاعدة اجتماعية أعرض وأوسع من القاعدة التي أرست سيادتها وهيمنتها عليها الطبقات التي كانت سائدة قبلها.

غير أن ذلك لا يلغي استمرار انشطار المجتمع إلى طبقات متناحرة بسبب أن الطبقة الجديدة السائدة لا تلغي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج،

([1])المصدر نفسه، ص 57.

([2])المصدر نفسه، ص 57.

وما يتناسب معها من تقسيم للعمل، بل تستبدل النمط الذي كان قائماً منهما بنمط جديد.

وإن ما يشكل فرادة الطبقة العاملة في مجرى التاريخ الاجتماعي، هو أنها لا تتمكن من تحرير ذاتها من استغلال البرجوازية، إلا إذا ألغت الملكية الفردية من أساسها، موفّرة بذلك الشروط التاريخية لا لتحرير ذاتها فقط، بل تحرير الإنسانية كلها، ولا للقضاء على الطبقة البرجوازية فقط، بل القضاء على ذاتها بوصفها طبقة اجتماعية أيضاً... وبانتفاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ينتفي تقسيم العمل إلى فكري ويدوي، وما ينجم عنه من إكراهات واستلابات وعذابات، وشقاء مادي وروحي، وتنتفي الطبقات، وتنتفي الحاجة إلى الدولة بوصفها أداة طبقية للسيطرة... إلخ.

أما على الصعيد الأيديولوجي، فإن كل طبقة جديدة، ما أن ترسي سيادتها في الفضاء الاجتماعي، حتى ينقشع شيئاً فشيئاً الطابع الكوني والإنساني عن قيمها وأفكارها وحقائقها، فيبدو طابعها الخصوصي والنسبي والطبقي جلياً واضحاً، أمام أعين الطبقات الأخرى التي تحالفت معها في معارك الأمس.

وإن ما يشكل فرادة الطبقة العاملة الحديثة في نظر ماركس وإنغلز مرة أخرى، هو أنها الطبقة الوحيدة التي وجدت نفسها، في شروط علاقات الإنتاج الرأسمالية، وما يتناسب معها من تمركز هائل متزايد للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، تعبّر بالفعل في وعيها وقيمها عن الكوني والإنساني، ما دامت لا تحرر ذاتها من الاستغلال، إلا إذا وضعت حداً لشروط الاستغلال، كيفما كان شكله وطبيعته.

تكمن وظيفة المثقفين الثوريين، أيديولوجيي الطبقة العاملة ـ وفق هذا التحليل ـ في نقد أفكار الطبقة البرجوازية السائدة عن نفسها، وعن العالم، بغية تبيان زيفها، وإبراز طابعها الطبقي الخصوصي، والدفاع عن القيم الكونية الإنسانية التي ارتأى منطق التاريخ العالمي أن تكون القيم والحقائق، لا قيماً للطبقة العاملة المعاصرة فقط، بل قيم للإنسانية جمعاء. وبهذا المعنى يكون المثقفون اليساريون، أيديولوجيو الطبقة العاملة، يشبهون إلى حد كبير نموذج المثقفين الكونيين المنحدرين من التقاليد الفرنسية، على نحو ما عرفت به في الثقافة الفرنسية، منذ قضية دريفوس، على نحو ما سنرى.

خلاصات

1 ـ لا يستخدم ماركس وإنغلز في الأيديولوجية الألمانية كلمة «مثقف» في صيغة الاسم، لا بالمفرد ولا بالجمع، أما في صيغة النعت والصفة، فقد وردت الكلمة عشرات المرات للدلالة على ما ليس مادياً، على نحو ما نصادفه في عبارات كـ «العمل الثقافي»، أو «الإنتاج الثقافي»، أو «الحياة الثقافية»... إلخ.

والظاهر أن اسم مثقف ومثقفين لم يكن كلمة شائعة في اللغة والثقافة الألمانيتين حينئذ. ونحن نعلم أن هذه الكلمة لم تشع في اللغة الفرنسية بصيغة الاسم، إلا في نهاية القرن التاسع عشر، في سياق قضية دريفوس.

2 ـ إذا كان ماركس وإنغلز لم يستخدما اسم «مثقف» و«مثقفين»، فإنهما استخدما كلمات مثل «فلاسفة» و«أيديولوجيين»، للدلالة على جماعة من أفراد المجتمع، تشغل موقعاً في تقسيم العمل الاجتماعي، تتخصص بموجبه في العمل الذهني والفكري، وتحترف إنتاج الأفكار والأيديولوجيات، مقابلاً لمن يشغل موقعاً آخر في تقسيم العمل، يجعله يتخصص في النشاط الاقتصادي، ويحترف الإنتاج المادي... إلخ. ويجري تصنيف الناس بحسب موقعهم في بنية تقسيم العمل عمودياً، على مستوى المجتمع ككل، فنحصل على محترفي العمل الذهني والفكري، وهم الأيديولوجيون أو الفلاسفة أو المنظرون بتعبير ماركس وإنغلز. إننا هنا أمام مقولة اجتماعية هي التي ستسمى في الأدبيات الماركسية اللاحقة بـ «المثقفين» على نحو ما نعثر عليه لدى كاوتسكي ولينين مثلاً. كما يجري ذلك التصنيف أفقياً، على مستوى كل طبقة أساسية من طبقات المجتمع، فنميز في كل طبقة اجتماعية بين فئتين:

إحداهما تتخصص في العمل المادي، فنكون ـ إذا أخذنا المجتمع الحديث نموذجاً ـ أمام المنتجين في القطاعات الاقتصادية، الرأسماليون الذين تتجسد هويتهم الاجتماعية في الرأسمال والبروليتاريون الذين تتجسد هويتهم في الأجر.

بينما تتخصص الفئة الثانية في العمل الفكري، فنكون أمام الأيديولوجيين وهم أرباب الفكر والعلم والدين والفن والأدب الذين تكمن وظيفتهم في إنتاج الأفكار والأوهام والقيم التي تتعرف بها وفيها طبقتهم إلى نفسها، في علاقتها بالآخرين وبالعالم. وعادة ما يقدم الأيديولوجيون الأفكار والقيم التي أنتجوها

لخدمة مصالح طبقتهم، كما لو كانت حقائق مطلقة مستقلة بـذاتها، لا تعـبّر عـن مصـالح طبقتهم في السيطرة والهيمنة على من عداها في المجتمع فحسب، بل تعبّر أيضاً عن الكوني والإنساني، وتخدم المصالح العامة لمجموع طبقات المجتمع، بل مصالح الإنسانية كلهـا. ونميّـز في جماعة الأيديولوجيين داخل كل طبقة بين الأيديولوجيين المحافظين الذين يرتبطون عضوياً بالطبقة السائدة، أو بالتكتل الطبقـي السـائد، وهـم لا يعملـون في نهايـة التحليـل، إلا عـلى تفسير الواقع، والمحافظة عليه بطـرق مختلفـة، عـلى نحـو مـا هـو ماثـل في حالـة الهيغليـين الشيوخ والشباب، وبين الأيـديولوجيين الثـوريين الـذين يرتبطـون عضـوياً بالطبقـة المسـودة، وتكمن وظيفتهم في نقد أفكار الطبقة السائدة وتسفيه حقائقهـا، وتبيـان طرقهـا في الخـداع والتضليل والتمويه والتعتيم، وإبراز طبيعتها التاريخية، بما هي أفكار طبقية خاصة، تتنكر في ثوب حقائق كونية خالدة.

3 ـ تتعايش في كل طبقة اجتماعية أساسية، جماعة المنتجين الماديين مع جماعة المنتجين الأيديولوجيين، في علاقة اعتماد متبادل، ما دام كل منهما في حاجـة إلى تبـادل مـا ينتجـه بمـا ينتجه الآخر، على أساس تقسيم العمل، غـير أنهـما تشـعران معـاً ـ عـلى الـرغم مـن تـداخل مصالحهما الطبقية ـ بتمايزهما، الأمر الذي يؤدي إلى حـدوث تنـافر في مـا بيـنهما. وهـذا مـا يترك الانطباع باستقلالية الأفكار التي يصوغها أيديولوجيو الطبقة عـن تلـك الطبقـة. غـير أن ذلك التنافر لا يعبّر إلا عن تناقض ثانوي، سرعان ما يـذوب ويختفـي، عنـدما تواجـه الطبقـة مخاطر حقيقية في صراعها ضد الطبقـات الأخـرى، فيسـود عندئـذ التضـامن والانسـجام بـين جناحي تلك الطبقة: المادي الاقتصادي والفكري الأيديولوجي.

4 ـ تتميـز الطبقـات الجديـدة، المتعاقبـة عـلى مسرح التـاريخ، بتقـديم مصـالحها وقيمهـا وأفكارها ـ بغاية تعبئة الطبقات المسـتغلة كافـة وراءهـا في صراعهـا ضـد الطبقـة السـائدة ـ في صورة أفكار ومصالح وقيم كونية إنسانية خالدة، إنها تتكلم باسم الشعب كله، وباسـم المجتمـع والصالح العام، كما يـتكلم أيـديولوجيوها باسـم الحقيقـة المطلقـة والقـيم الكونيـة، في حـين أن السيرورة التاريخية بيّنت أن تلك الطبقات، ما أن تصبح سائدة حتى تتنكر لتلك القـيم والأفكـار في صيغتها الكونية، وكلما مرّ الزمن، تكشفت تلك الكونية المزعومة عن خصوصية طبقية أنانيـة، لأن تلك الطبقات لم تكـن تلغـي الشروط الواقعيـة المتحكمـة في وجـود الطبقـات، وفي علاقـات الاستغلال الطبقي، تلك الشروط التي تتمثل في الملكية الخاصة أساساً، بل كانت تكتفي باستبدال

شكل ملكية خاصة بشكل آخر. وحدها الطبقة العاملة هي التي اقتضى تمركز الملكية الخاصة في المجتمع الحديث بكيفية لم يسبق لها مثيل في التاريخ، أن تلغي شروط استغلالها، قاضية بذلك على سيادة الطبقة البرجوازية، وقاضية في الوقت نفسه على ذاتها، بوصفها طبقة اجتماعية، محررة بذلك نفسها، ومعها الإنسانية جمعاء، من أصناف الاستغلال كلها، واضعة حداً نهائياً لتقسيم العمل بين مادي يدوي تقني، وفكري أيديولوجي ثقافي.

وبهذا المنظور، تكون الطبقة العاملة طبقة كونية، ويكون وعيها الذي يصوغه مفكروها وأيديولوجيوها الثوريون وينشرونه في المجتمع، وعياً كونياً، وتكون قيمها قيماً كونية، وتكون حقائقها حقائق صادقة لا لبس فيها ولا ادعاء.

وكيفما كان الحال، فإن المثقفين في هذا المنظور جماعة أيديولوجية، ظهرت في مجرى التاريخ، وتطورت مع ظهور تقسيم العمل والملكية الخاصة والأسرة، والدولة، والطبقات الاجتماعية. ويستحيل دراسة هذه الجماعة كما لو كانت مستقلة بذاتها عن الظواهر الاجتماعية الأخرى، وكأنها فوق المجتمع وتتعالى عليه. إنها كائن اجتماعي تاريخي، تشكلت في نقطة ما من التاريخ البشري، وتطورت عبر المراحل ذاتها التي مر بها تشكل المجتمع الطبقي وتطوره.

ولما كانت نهاية المجتمع الطبقي لا ريب فيها، فإن نهاية المثقفين الأيديولوجيين بوصفهم جماعة اجتماعية، تستمد وجودها في المجتمع من تخصصها في إنتاج الأفكار والقيم والأوهام الأيديولوجية، ونشرها كيما يتعرف البشر إلى وجودهم من خلالها، آتية هي الأخرى لا ريب فيها أيضاً. ذلك أن انبثاق المجتمع الخالي من الطبقات ـ الذي توجد شروطه واضحة المعالم في المجتمع الرأسمالي المعاصر ـ سيؤدي لا محالة ـ وفق نبوءة ماركس ـ إلى توفير الشروط اللازمة، لكي يحرر كل فرد من أفراد المجتمع طاقاته الكامنة، فكرية ويدوية في آن واحد، من دون تمييز في ما بينهما، مطوراً إياها إلى أقصى الحدود الممكنة، الأمر الذي يجعل تاريخ البشر، منذ بدايته إلى تأسيس المجتمع اللاطبقي، يبدو كما لو كان ما قبل تاريخ البشر.

هكذا ينفتح هذا التحليل على رؤية خلاصية طوباوية للتاريخ، على الرغم من كون ماركس وإنغلز لا يكلان من تكرار أنهما لا يستخلصان هذا الواقع

المجتمعي المستقبلي، الـذي يـذكرنا بأسـطورة الـعصر الـذهبي، مـن رأسـهما، مـن خيـالهما وآمالهما، على شـاكلة الاشـتراكيين الطوبـاويين، بـل إنهـما يستخلصـانه نظريـاً مـن الشروط الواقعية الموضوعية العنيدة التي تحدد الوجود الاجتماعي للبشر في إطار المجتمع الرأسـمالي الحديث. إنهـما يؤكـدان في أمـاكن عديـدة مـن نصوصـهما، أنهـما لا يفعـلان شـيئاً آخـر، إلا الكشف عن سيرورة اجتماعية تاريخية واقعية، تفعل فعلها في المجتمع الحديث، وتتجـه بـه في المحصـلة النهائيـة إلى التقـدم وفـق قـوانين موضـوعية، تضـاهي في موضـوعيتها قـوانين الطبيعة.

وإن التاريخ البشري لا ينفـتح وفـق هـذا المنطـق عـلى فضـاء إمكانـات تطـور وتشـكل مجتمعي عديدة ومتباينة، يعمل البشر في اعتمادهم المتبادل وتفاعلهم وصراعهـم المتواصـل على ترجيح تحقق إحداها على الأخريات، بوعي منهم وبلا وعي أيضاً، بل إن مساره واحد لا ريب فيه، ولا تعمل الإرادة والوعي البشريين إلا على حجزه وإبطاء وتيرته وعرقلتـه، إذا كـان في غير صالح أصحاب ذلك الوعي وتلك الإرادة، أما إذا كان في صالحهم، فإنهم سيسعون متى وعوا ذلك إلى تسريع وتيرته واختزال مدة تحققه، وتسهيل آلام مخاضه.

وهذا يعني أن الأساس الإيبستمولوجي الذي ينطلق منه ماركس في هـذه القضـية، كـما في قضايا أخرى، يتمثل في الرؤية الحتمية التي طبعت النزعة الوضعية العلمية للقـرن التاسـع عشر بطابعها، سواء اتخذت شكلاً كونتياً أم شكلاً ماركسياً، على الـرغم مـما بـين الشـكلين مـن تبـاين واختلاف كبيرين. وأدت النزعة الوضعية الحتمية، هنا وهناك، إلى إنتاج رؤى طوباويـة خلاصـية، أشبه ما تكون بالرؤى الخلاصية للديانات التي طالما سفهتها تلك النزعة، رؤية كونت (Auguste Comte) (1798ـ 1857) التي بشّرت بنهاية الثورة أو «الفوضى الكبرى»، وبـدخول البشريـة إلى عهد تاريخي جديد خال من الصراعات والثورات، ينسجم فيه النظام والتقدم إلى ما لا نهاية لـه، برعاية رهبان الإنسانية، ورؤية ماركس التي بشرت بحتمية انبثاق المجتمع الخالي من الطبقـات، ومن الصراع الطبقي، وولوج حقبة تاريخية لا نهاية لها من الازدهار والتقـدم الإنسـانيين، حيـث يكون مبدأ الاجتماع البشري هو: لكل بحسب حاجاته، ومن كل بحسب إمكاناته.

منذ الأيديولوجية الألمانية توالت اجتهـادات الماركسـيين، وتعـددت في ما يتعلق بتحديد المثقفين سوسيولوجياً داخل المجتمع الحديث، من حيث

علاقاتهم بالطبقات الاجتماعية وبالدولة وببنيات المجتمع، المادية منها والأيديولوجية، ومن حيث أدوارهم ووظائفهم وأنماط عيشهم وخصائصهم السيكولوجية. وتتفاوت هذه الاجتهادات من حيث عمقها وصرامتها العلمية، إذ العديد تبلور منها في خضم الصراعات السياسية الظرفية العابرة. غير أن أصحابها اجتهدوا ليبلوروها على أساس التحليل المادي التاريخي الذي شكل كتاب الأيديولوجية الألمانية أول تعبير ناضج عنه. ومن أبرز هذه الاجتهادات، اجتهادات كل من الألماني كاوتسكي (Karl Johann Kautsky) (1854ـ 1938)، والروسي فلاديمير لينين (Lénine) (1870 ـ 1924).

ولعل أول ما يبرز للملاحظ في أثناء قراءة نصوص هؤلاء، هو أن اسم «المثقف» و«المثقفين» قد أخذ طريقه إلى التداول والانتشار في نصوصهم خلال نهاية القرن التاسع، وبداية القرن العشرين على نطاق واسع. وأصبحت الدلالة التي تغلب عليه في هذا الاستعمال هي تلك التي تشير إلى أن «المثقف» هو قبل كل شيء جماعة اجتماعية، تنتمي من حيث شروط عيشها إلى البرجوازية الصغيرة التي تحتل في بنية المجتمع الحديث موقعاً وسطاً بين البرجوازية السائدة والبروليتاريا.

ذلك أن المثقف يتحدد بعلاقاته الطبقية مع الطبقتين الأساسيتين في المجتمع الرأسمالي الحديث، أولاً مع البروليتاريا، و ثانياً مع الطبقة البرجوازية. ومن زاوية النظر هذه، يقع المثقف من حيث مستوى عيشه في صف البرجوازية، ويتعارض مع البروليتاريا.

بيد أن ذلك التعارض ليس من قبيل التعارض بين العمل والرأسمال، لأن المثقف ليس رأسمالياً. فهو مضطر ـ لكي يكسب عيشه ـ إلى بيع منتوجات عمله، بل إلى بيع قوة عمله أحياناً، مثل البروليتاريا، متعرضاً بذلك أحياناً لاستغلال البرجوازية، ولنوع من الإذلال الاجتماعي، فهو قريب من هذه الزاوية بالبروليتاريا. غير أنه من جهة أخرى، يتعارض معها في مستوى عيشه، وشروط عمله، فهو يعمل بمفرده غالباً وفي جماعات صغيرة جداً أحياناً، لأن طبيعة عمله الفكري تقتضي ذلك، ما يجعله يتصف في نمط تفكيره وسلوكه الاجتماعي بالفردانية والأنانية وعدم الانضباط وعدم القابلية للتنظيم، وعندما يعمل إلى جانب البروليتاريا سياسياً، فقد يحمل إليها سماته وقيمه البرجوازية، مهدداً بذلك وحدتها وانسجامها ووعيها الطبقي. وعادة ما يوصي أصحاب هذا التحليل بضرورة إعادة تربية هذا المثقف البرجوازي متى التحق سياسياً

بالبروليتاريا تربية أيديولوجية من قبل البروليتاريا وحزبها، كيما يتحول من حيث وعيه وقيمه ونمط تفكيره إلى مثقف ثوري.

هذا التحليل الذي يقف موقفاً متحفظاً من المثقفين، نجده لدى قائدين ماركسيين سياسيين، هما كاوتسكي الألماني من جهة، ولينين من جهة أخرى. ويظهر منه أن كاوتسكي ولينين قد استخدما لفظ المثقف بمعناه الواسع، القائم على أساس معيار تقسيم العمل، للدلالة على الجماعة الاجتماعية التي تعيد إنتاج وجودها بجهدها الفكري. ويرى كل من فريدريك بون وميشيل انطوان بورنيي في كتابهما المثقفون الجدد([1]) أن هذا التحليل، الذي اعتمد نمط العيش والكسب، والخصائص السيكولوجية أساساً لتحديد المثقفين، بقي في بدايته، ولم ينجح في تحديد موقعهم داخل البنية الاجتماعية تحديداً علمياً دقيقاً، مكتفياً بقذفهم في «الطبقات الوسطى»، وهو مفهوم أشبه ما يكون بمستودع، نلقي فيه بما لم ننجح في تصنيفه ووضعه في مكانه الملائم. ويمكننا أن نضيف إلى مؤاخذات بون وبورنيي ملاحظات أخرى، من قبيل أن تحليل لينين وكاوتسكي، والموقف الذي يتضمنه، يبقى مشروطاً بطبيعة الظرفية السياسية التي اكتنفته، وهي ظرفية الركود بل التراجع السياسي للأحزاب الشيوعية في أوروبا في مطلع القرن العشرين، حيث انتشرت أفكار غير ماركسية في صفوف الطبقة العاملة، وشاع مناخ فكري مشبع بروح التشاؤم والهزيمة.

بيد أن الماركسية بوصفها حركة اجتماعية، لم تمر بظرفيات ركود وتراجع فقط، بل مرت بظرفيات تطور ومد أيضاً، ولم تعبّر في تاريخها عن هذا الموقف المتحفظ من المثقفين فقط، بل بلورت موقفاً آخر، إيجابياً منهم، معتبرة إياهم حلفاء للطبقة العاملة، ومثقفين ثوريين يحملون الوعي العلمي إليها من خارجها.

يمكننا أن نجد هذا التصور في نصوص عديدة لكاوتسكي ولينين، من أشهرها نص كاوتسكي الذي كتب فيه ما يلي: «إننا نعود من جديد ـ في وقتنا الراهن ـ إلى الاهتمام الشديد بقضية التعارض بين المثقفين والبروليتاريا. وهذا التعارض تعارض اجتماعي يتحدد بالعلاقة بالطبقات، لا بالعلاقة بالأفراد...

([1])Frédéric Bon et Michel Antoine Burnier, Les Nouveaux intellectuels , préface de Jean Pierre Vigier, civilizations; 2 (Paris: Editions Cujas, 1966), p. 23.

بيد أن هذا التعارض من صنف مغاير للتعارض بين العمل والرأسمال، فالمثقف ليس رأسمالياً. صحبح أن مستوى عيشه هو مستوى عيش البرجوازي، وأنه مضطر إلى أن يبقى في هذا المستوى، طالما لم يتحول إلى متسول. غير أنه مضطر في الآن نفسه إلى بيع نتاج عمله، وأحياناً عديدة إلى بيع قوة عمله ذاتها، وهو يستغل أحياناً عديدة من قبل الرأسمالي، ويتعرض لنوع من الإذلال الاجتماعي. وهكذا، فإن المثقف لا يوجد في أي تعارض اقتصادي مع البروليتاريا. بيد أن وضعيته في الحياة، وشروطه في العمل، ليست هي شروط البروليتاريا. ومن هنا ينبع تعارض في الحالة الذهنية ونمط التفكير».

أما لينين، فقد كتب في خطوتان إلى الوراء خطوة إلى الأمام مقتفياً آثار كاوتسكي في هذا الشأن، ما يلي: «... لا أحد يتجرأ على إنكار أن ما يميز ـ بصفة عامة ـ المثقفين بوصفهم شريحة خاصة في المجتمع الرأسمالي المعاصر، هو بالضبط النزعة الفردية وعدم القابلية للانضباط والتنظيم، (أنظر على سبيل المثال مقالات كاوتسكي الشهيرة عن المثقفين). ويعتبر هذا من جملة ما يميز بالسلب هذه الشريحة الاجتماعية عن البروليتاريا، وما يفسر أيضاً خمول وعدم استقرار فصيلة المثقفين اللذين عانتهما البروليتاريا طويلاً. وترتبط خاصية المثقفين هذه، ارتباطاً صميمياً، بالشروط العادية لعيشهم، وبشروط كسبهم التي تقترب في أوجه عديدة من شروط وجود البرجوازية الصغرى، كالعمل الفردي أو العمل في إطار جماعات صغيرة جداً... إلخ»([1]).

في مقابل هذا التحليل الماركسي الذي يصنف المثقفين في موقع اجتماعي منفصل عن الطبقة العاملة الحديثة، ويدمجهم في إطار البرجوازية الصغرى، نجد تحليلاً ماركسياً آخر، يعتمد على معايير التصنيف السابق ذاته، غير أنه ينتهي إلى خلاصة مغايرة، وهي أن المثقفين، سواء انحدروا اجتماعياً من البرجوازية أم من العمال، يشكلون جزءاً لا يتجزأ من البروليتاريا المعاصرة، لأن العلاقة بين الرأسمال والأجر التي تحكم وجود البروليتاريا المنتجة في قطاع الإنتاج المادي، هي نفسها التي تحدد بالطريقة ذاتها وجود المثقفين في المجتمع الحديث بوصفهم «بروليتاريا فكرية».

وهذا ما سيدافع عنه الشاعر لويس آراغون (Louis Aragon) (1897ـ 1982) منذ العام 1927 إلى أن كتب في بروليتاريا الفكر قائلاً: «نشاهد حالياً

([1])ترجمنا هذا النص عن: المصدر نفسه، ص 23.

ولادة بروليتاريا فكرية. وإننا نعرفها بمجموعة من العلاقات والخصائص، على الرغم من كونها ما زالت مشتتة، غير واعية بذاتها، ذيلية لأعدائها، وضالة. إنها بروليتارية لأنها تضمن وجودها في المجتمع الرأسمالي بواسطة ممارسة عمل خاص هو: الفكر. وما يميز البرجوازيين عن البروليتاريين، جوهرياً، هو السلطة التي يمتلكونها من علاقاتهم بالرأسمال، أي بتخزينهم لعملهم وكفهم عن العمل ليصبحوا ـ مباشرة أو بصفة غير مباشرة ـ (بواسطة امتلاك الأسهم) أرباب عمل مستغِلِّين»([1]).

إذاً، السلطة التي يمتلكها البرجوازيون بسبب امتلاكهم الرأسمال، هي التي تحدد البروليتاريا بشطريها (المادي والفكري) في وضعية طبقية دونية مستغلة ومسودة. وإن الفكر الذي تعترف به البرجوازية ـ نتيجة ذلك ـ هو الفكر الذي يعبّر عن نفسه في الرأسمال ويخدمه، وما أن يعبّر الفكر عن ذاته باستقلال عن سلطة الرأسمال حتى يهمّش ويخنق. «فالصمت ـ يقول أراغون ـ هو شعار البرجوازية التي لا تسمح بما تعتبره «قنبلة ثقافية»، إلا من أجل احتكارها. وهكذا تعرف الكتب «الخطيرة على الشعب» طريقها إلى النشر، وبيعها بأثمان باهظة في السوق السوداء، في الوقت الذي يمثل مؤلفوها أمام المحاكم، ويتعرضون لأنواع المضايقات كلها. ولا تسمح البرجوازية، تحت غطاء المؤسسات الديمقراطية، إلا ببعض المعارف القليلة الأولية، العمليات الحسابية الأربع، وبعض المعلومات في التاريخ والجغرافيا، لصالح الشعب، وتحتكر لنفسها التنظيرات الكبرى للفكر والروح، وسيلة لترك ذلك الشعب خاضعاً لأسياده. وينتج من ذلك أن الممارسة الخالصة للفكر لا يمكن أن تكون إلا في متناول عدد قليل من الناس الذين في مقدرتهم شراء ذلك الفكر بثمن رخيص وبرجزته. وإذا ما تمرد ذلك الفكر، تقطع عنه موارد العيش. ومن دون شك، فإن المنفعة هي التي تمنح منتوج الفكر قيمته، بيد أنه يجب أن نتفق حول مدلول هذا اللفظ: ففي المجتمع الرأسمالي يكون الشيء نافعاً إذا سمح بتطور الرأسمالية وتدعيمها»([2]).

أما التعارض أو التمايز بين المثقفين والطبقة العاملة الحديثة، فلا أساس واقعي له، إنه وهم ناتج من المسبقات والأباطيل البرجوازية التي انتشرت في

([1])المصدر نفسه، ص 44.

([2])المصدر نفسه، ص 45.

وعي العمال الذين لا يعترفون بانتماء المثقفين إليهم، وانتشرت أيضاً في وعي المثقفين الذين لا يعترفون بانتمائهم إلى العمال، إما بسبب تطلعهم إلى الالتحاق بالبرجوازية، إذا كانوا من أصل عمالي، أو بسبب عاداتهم البرجوازية إذا كانوا من أصل برجوازي. أما في الواقع، فإن قضية المثقفين هي قضية الطبقة العاملة، ما دام المثقفون يمثلون في المجتمع الحديث بروليتاريا فكرية.

إن قارئ نص أراغون يجده يبذل قصارى طاقته في الاستدلال والحجاج، للبرهنة على أن وضعية المثقفين في المجتمع الحديث، تتضمن مفارقة، حان الوقت لتجاوزها، هي مفارقة الفكر لواقعه، أي مفارقة وعي المثقفين بذاتهم لما هم عليه في واقع المجتمع الحديث، المحكوم بقانون صارم لا يرحم، هو قانون العلاقة بين الرأسمال والأجر. ولكي يتصالح المثقفون مع أنفسهم، واضعين حداً لاستلابهم، يتعين عليهم، في نظر أراغون، أن يتعرفوا إلى أنفسهم بوصفهم يشكلون في المجتمع المعاصر: «بروليتاريا الفكر».

لكن متى يتعرف المثقفون، المنحدرون اجتماعياً من كل طبقات المجتمع، إلى أنفسهم بوصفهم كذلك؟ وهل يكفي حصول وعي لديهم بمكانتهم في العلاقة بين الرأسمال والأجر لكي يلتحقوا بقضية الطبقة العاملة، معتبرين قضيتها قضيتهم؟ ألا يتطلب حدوث هذا الوعي الجديد لدى المثقفين توافر شروط موضوعية، تجعلهم يغادرون وعيهم البرجوازي في نظر أراغون، وموقعهم الاجتماعي البرجوازي الصغير في نظر كاوتسكي ولينين، كيما يلتحقون أفواجاً وفرادى بالطبقة البروليتارية، ويؤدون داخلها دوراً أيجابياً، بوصفهم أعضاءها، أو على الأقل، حلفاءها الطبيعيين؟

يجيب بعض الماركسيين مستشهدين بماركس وإنغلز في البيان الشيوعي ، بأن الشرائح الأكثر قدرة من حيث مؤهلاتها الفكرية على الانفصال عن موقعها الطبقي البرجوازي، كيما ترى مجموع تناقضات المجتمع وسيرورته التاريخية، تستطيع قبيل وفي أثناء انهيار النظام الاجتماعي الرأسمالي أن تقدّر ما سيحدث على صعيد المجتمع بأسره، وأن تفهم بذلك أن مستقبل البشرية الخالي من اضطهاد الإنسان للإنسان متوقف على الدور التاريخي الذي تضطلع به البروليتاريا العصرية في المجتمع الرأسمالي المعاصر، بدور قابلة التاريخ، التي على يدها سيولد المجتمع الاشتراكي من رحم المجتمع الرأسمالي. وإن هذا الوعي التاريخي لهذه الشرائح من المثقفين، هو ما يجعلها تغادر مواقعها

البرجوازية، وتربط مصلحتها بمصلحة الطبقة الثورية في المجتمع المعاصر، وتحمل وعيها العلمي التاريخي من الخارج إلى صفوف البروليتاريا الثورية.

وإن ما يحصل لهذه الشرائح من المثقفين في علاقتها بالطبقة الاجتماعية الصاعدة، لهو ذاته الذي حدث في أثناء انهيار المجتمع الإقطاعي وولادة المجتمع البرجوازي، عندما التحقت شرائح من الأرستقراطية، أي شرائحها الأيديولوجية، بصفوف البرجوازية التي كانت طبقة ثورية صاعدة، تحمل مشروعاً اجتماعياً أكثر تقدماً آنئذ، وذلك عندما أدركت تلك الشرائح الأرستقراطية المثقفة إدراكاً شمولياً الاتجاه العام لحركة تاريخ المجتمع.

يستشهد أصحاب هذا التحليل بنص من البيان الشيوعي ، يحاول فيه كاتباه أن يستخلصا قانوناً منطقياً من مجرى أحداث التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، مؤكدين أنه: «في العصور التي يقترب فيها صراع الطبقات من اللحظة الحاسمة، وتكتسي فيها عملية التفسخ داخل الطبقة السائدة، وداخل المجتمع القديم برمته طابعاً عنيفاً وصدامياً، فإن شريحة صغيرة من الطبقة السائدة تنفصل عن هذه الطبقة، وتلتحق بالطبقة الثورية التي تمسك بزمام المستقبل.

ومثلما أن جزءاً من النبالة التحق في ما مضى بالبرجوازية، فإن جزءاً من البرجوازية يلتحق اليوم بالبروليتاريا، وبصفة أخص جزء من الأيديولوجيين البرجوازيين الذين، بفضل قوة العمل، ارتقوا إلى حد الفهم النظري لمجموع الحركة التاريخية»([1]).

والجدير بالذكر أن هذا النص، سرعان ما سيُلهم أبحاثاً ودراسات أكاديمية عن مكانة المثقفين في المجتمع المعاصر وأدوارهم، وما يعرض لرؤياهم للعالم من تحولات، تبعاً للتحولات التي يعرفها مجتمعهم والعالم، لعل أبرزها الدراسة التي قام بإنجازها ميكاييل لوي في أطروحته الشهيرة عن لوكاش (Gyrgy Lukcs) (1885ــ 1971) بعنوان سوسيولوجيا المثقفين الثوريين: تطور لوكاش السياسي من 1909 إلى 1929 ([2]). حاول لوي في هذه الأطروحة تأسيس ما سمّاه بـ «سوسيولوجيا ماركسية للأنتلجنسيا الثورية»، مركّزاً اهتمامه

([1])ترجمنا هذا النص عن: المصدر نفسه، ص 24.

([2]) Michael Lwy, Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: L'Evolution politique de Lukacs, 1909-1929 , sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1976).

على دراسة المثقفين اللارأسماليين في كل من ألمانيا وهنغاريا خلال بداية القرن العشرين، محللاً الجماعات والحلقات الثقافية المختلفة التي ساهم لوكاش في تأسيسها أو تنشيطها، مثل حلقة ماكس فيبر (Max Weber) (1864 ــ 1920) في هيدلبيرغ (Heidelberg) ، و«حلقة الأحد» في بودابيست. وكان هدفه مزدوجاً، يتمثل وجهه الأول في التحليل السوسيولوجي لفكر لوكاش، والوقوف عند التحول الحاسم الذي نقل ذلك الفكر من فكر رومانسي معادٍ للرأسمالية ـ وفق تقليد ألماني ترسخ منذ غزوة بونابرت لألمانيا في بداية القرن التاسع عشر مع توماس مان (Thomas Mann) (1875ـ 1955)، وتنامى خلال هذا القرن مع علماء مثل فيرديناند تونيز (Ferdinand Tonnies) (1855 ــ 1936)، وشعراء وروائيين عديدين؛ في وقت كانت فيه ألمانيا قد تحولت إلى بلد رأسمالي قوي، بسرعة خارقة للعادة ـ إلى فكر اشتراكي واقعي. أما وجهه الثاني ، فيتمثل في اتخاذ مسار لوكاش الفكري حالة نموذجية، يحلل من خلالها قضية المثقفين الثوريين تحليلاً سوسيولوجياً. وفي هذا الاتجاه، وجدنا الدارس يتتبع من خلال دراسة حالة لوكاش التي اعتبرها حالة «براديغماتية» أو «إبدالية»، تَكَوُّنَ المثقفين الألمان والهنغاريين منذ القرن التاسع عشر، محللاً ردود أفعالهم على الحملة النابليونية وشعورهم بالتأخر التاريخي تجاه الأمتين الصناعيتين الأكثر تطوراً في ذلك الوقت: فرنسا وبريطانيا، ونظرتهم المأساوية إلى العالم، ونزعتهم الرومانسية المعادية للحداثة الرأسمالية، وتشبثهم بطرق العيش والقيم الجماعية العريقة للأمة الألمانية، تجاه مد الحضارة الرأسمالية الوافدة نماذجها من الخارج، أي من فرنسا وإنكلترا، وحنينهم إلى حياة «الجماعة»، حياة القرية في بساطتها الفطرية، وهروبهم من الحياة في «المجتمع»، حياة المدينة الصناعية في تعقيدها وشكليتها وخوائها الروحي المرعب.

وبالجملة، كانت النظرة المأساوية إلى العالم التي رانت بظلالها القاسية على النتاج الفكري والإبداعي الألماني، طيلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تعبيراً عن إدراك المثقفين الألمان أن الحداثة الرأسمالية التي شكلت صدمة خارجية للأمة الألمانية، وتحدياً لها، ومسخاً لروحها ولهويتها وأصالتها، انتصرت انتصاراً نهائياً بعد أن تحولت ألمانيا نفسها، في فترة وجيزة، وبسرعة مذهلة إلى بلد رأسمالي صناعي قوي، يصارع الأمم الصناعية الكبرى على اقتسام الأسواق والمستعمرات في ربوع العالم كلها. ولم يكن لهذه النظرة إلا أن تكون مأساوية، لأن المجتمع

الألماني لم يكن يوفّر لمثقفيه أي إمكانية داخلية، يعقدون عليها الأمل للخروج من أزماته التي تزداد قوة ورسوخاً، كلما ازداد إيغالاً في التطور الرأسمالي. غير أن التحولات التاريخية الكبرى التي عرفتها ألمانيا وأوروبا والعالم خلال المرحلة التي شملتها الدراسة (1909 ـ 1929) كالحرب العالمية الأولى، والثورة البلشفية الناجحة، والثورة الألمانية الفاشلة، وانتهاء بالأزمة الاقتصادية الكبرى التي انطلقت من والستريت لتجوب كالعاصفة أنحاء العالم كلها، جعلت العديد من المثقفين «التقليديين» الألمان ذوي النزعة الرومانسية المعادية للرأسمالية، يلتقون من جديد مع الماركسية، ويكتشفون في الطبقة العاملة التي برزت في هذه الأثناء على مسرح التاريخ المعاصر، في صورة الطبقة الاجتماعية الكونية القادرة على تحرير ذاتها وتحرير الإنسانية جمعاء من الاستغلال الرأسمالي بحركة نضالية واحدة.

وهكذا انتقل هؤلاء المثقفون، بانحيازهم إلى الطبقة العاملة المعاصرة، من النزعة الرومانسية والرؤية المأساوية، إلى النزعة الاشتراكية الواقعية والرؤية التفاؤلية إلى العالم. وقد جسّد لوكاش في مساره الفكري، خلال هذه المرحلة، هذا التحول الحاسم الذي طرأ على فكر كبار المثقفين الألمان. وإذا كان لوي قد اتخذ لوكاش حالة براديغماتية، يرصد من خلالها ذلك التحول في فكر ومواقف المثقفين الألمان، فلأسباب عدة، منها أن لوكاش هو المثقف التقليدي الأكثر أهمية بعد ماركس الذي لم يلتحق بالماركسية منذ شبابه المبكر، بل التحق بها بعد أن نضج وكبر، في وقت كان فيه النظام الرأسمالي أخذ في الانهيار، الأمر الذي يمكن الدارس من تحليل الأطوار التي مرّ فيها مساره الفكري، وبالتالي مسار المثقفين الألمان الذين وجدوا في موقع مماثل لموقعه، ومن تلك الأسباب أيضاً أن لوكاش كان مثقفاً كونياً جمع في ثقافته بين ثقافتين مختلفتين، من حيث إشكاليتيهما: إشكالية التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية المتقدمة، متمثلة في المجتمع الألماني، وإشكالية تشكيلة اجتماعية تقليدية متخلفة، على نحو ما تمثلت به في المجتمع الهنغاري. وقد تمكن لوكاش ـ في نظر لوي ـ من تجاوز الثقافتين معاً، لارتياد آفاق ثقافية كونية وشاملة، جعلته قادراً على أن يجسّد في فكره طابع الشمولية والنسقية والتجريد الذي عرف به الفكر الألماني بعامة من جهة، ومكنت الدارسين المحللين للأطوار التي مر بها فكر لوكاش من فهم عدد من الظواهر الفكرية والثقافية التي وسمت القرن العشرين، كالنزعة الرومانسية، والرؤية المأساوية، والوجودية، بحسب رأي كولدمان، واليسراوية، والبلشفية، والستالينية...

وإذا كان لوي، كما أسلفنا، قد حاول أن يقيم ما سمّاه بـ «سوسيولوجيا المثقفين الثوريين» على أساس القانون الذي استخلصه ماركس وإنغلز في البيان الشيوعي من استقراء تاريخ تحولات المجتمع الأوروبي الحديث والمعاصر، بغية تفسير تشكل فئة المثقفين الثوريين فيه، فإنه، أي لوي، حاول أيضاً أن يؤسس محاولته تلك، على أساس صياغة نموذج نظري للمثقف بعامة، وللمثقف الثوري اللارأسمالي بصفة خاصة.

ويمكننا أن نحلل النموذج النظري الذي اقترحه لوي على أساس القانون الماركسي الآنف الذكر، إلى العناصر التالية:

1 ـ لا يشكل المثقفون طبقة اجتماعية، لأن الطبقة ـ في نظر لوي ـ تتحدد بموقع أساسي مباشر في بنية الإنتاج المادي للمجتمع. ومن هذه الزاوية، أي زاوية التحديد الطبقي، فإن المثقفين ينحدرون من طبقات اجتماعية أساسية عديدة: فقد يكون المثقف أرستقراطياً مثل تولستوي، وصناعياً مثل أوين، وصانعاً تقليدياً مثل برودون، وأستاذاً مثل هيغل... وبالجملة فإن المثقفين شريحة أو فئة اجتماعية لا تتحدد بموقعها في بنيات الإنتاج المادي، ولو حددناها بذلك لانحلت إلى أفراد يختلفون مع بعضهم بعضاً اختلاف الطبقات التي ينتمون إليها مع بعضها البعض، بل تتحدد بموقعها ودورها في البنيات الأيديولوجية ـ الثقافية للمجتمع، بوصفها منتجة ومبدعة المنتجات الأيديولوجية والثقافية. ومن هذه الزاوية، فإن سلوك المثقفين ومواقفهم تتحدد تحديداً مزدوجاً بالأصول الطبقية لكل فرد منهم من جهة، وبانتمائهم إلى منتجي الخيرات الثقافية للمجتمع من جهة أخرى. وإذا كان المثقفون يلتقون مع الجيش والشرطة والإدارة في كونهم جميعاً يتحددون بمواقعهم وأدوارهم في البنيات الفوقية للمجتمع، فإن الجيش والشرطة والإدارة يتحدد كل منهم بعلاقته بما هو سياسي في تلك البنيات، في حين يتحدد المثقفون بعلاقتهم المباشرة بما هو أيديولوجي ثقافي فيها. وعليه، يمثل «المثقفون فئة اجتماعية، تتحدد بدورها الأيديولوجي، بوصفها مبدعة المنتجات الأيديوثقافية. ويحتلون مكاناً نوعياً في ما يمكننا تسميته بعملية الإنتاج الأيديولوجي، هو مكان المنتج المباشر المتميز عن مكان المقاول، ورجل الإدارة، أو موزع الخيرات الثقافية»([1]).

([1])المصدر نفسه، ص 17 ـ 18.

2 ـ ينتج من ذلك، أن المثقفين نخبة، قليلة العدد، ما يميزها عن جماهير العاملين بفكرهم وذهنهم، هو كونها تمثل القطاع المبدع المنتج للخيرات الثقافية، داخل جماهير «العمال الذهنيين» الذين يتشكلون من موظفي الإدارة والتقنيين والمهن الحرة، كالأطباء والمهندسين والمحامين... إلخ. ويشكل المثقفون بهذا المعنى قطاع «العاملين بذهنهم»، الأكثر بعداً عن الإنتاج الاقتصادي، وهو يتكون من الكتّاب، وبعض أنماط الأساتذة، والطلبة، والصحافيين الذين لا يكتفون بنشر المعرفة وتلقينها، بل يتعدون ذلك إلى إبداعها وإنتاجها.

3 ـ ولما كان المثقفون يشكلون الفئة الاجتماعية الأكثر بعداً عن عملية الإنتاج المادي، فإنهم يتمتعون باستقلالية عن الطبقات الاجتماعية، تجعلهم يبدون كما لو كانوا يطوفون بكل حرية فوق المجتمع، بحسب تعبير كل من كارل مانهايم (Karl Mannheim) (1893 ـ 1947)، وألفريد فيبر (Alfred Weber) . وإن خاصية التأرجح والتذبذب التي تطبع سلوك المثقفين تجد مبدأها في هذه الاستقلالية.

غير أن تلك الاستقلالية ليست مطلقة، عكس ما ذهب إليه كارل مانهايم في كتابه: الأيديولوجيا والطوبائية ، بل إنها استقلالية نسبية، إذ إن قانون صراع الطبقات الساري مفعوله على مكونات المجتمع الحديث كلها، يمارس تأثيره في المثقفين أيضاً، جاعلاً إياهم ينجذبون إلى هذه الطبقة أو تلك، وهو ما يجعل حياد المثقفين وتأرجحهم، بل وطوفانهم الحر فوق الطبقات، أمراً موقتاً وعابراً ونسبياً. وما أن يستعر الصراع الطبقي في مجتمع حديث، دافعاً بالتمايز الاجتماعي فيه إلى حدوده القصوى، إثر أزمات وتحولات اقتصادية واجتماعية وسياسية وروحية عميقة، حتى يبدو انحياز المثقفين وتوزعهم على طبقات المجتمع الأساسية سافراً وواضحاً وشفافاً.

وبصفة عامة، إن جمهور المثقفين عادة ما يكون أقرب إلى البرجوازية الصغيرة منها إلى غيرها من طبقات المجتمع الحديث والمعاصر، لأسباب سوسيولوجية، يمكن إجمالها في سببين رئيسين: أولهما أن أغلبية المثقفين في المجتمع الحديث تنحدر من حيث أصلها الاجتماعي، من قطاع البرجوازية الصغيرة الذي يكسب عيشه من عمله الفكري والذهني، وليس من القطاعات الأخرى، كالفلاحين الصغار في البادية، وصغار التجار في المدن... و ثانيهما أن وسائل العمل والحياة المتاحة اجتماعياً للمثقفين، ومواقعهم في

المجتمع الحديث، سواء أكانوا فنانين أم كتاباً أم أساتذة أم صحافيين مبدعين...، هي نفسها الوسائل المتاحة للبرجوازية الصغرى والمهن الحرة بصفة عامة. غير أن ذلك لا يمنع من وجود استثناءات، تتمثل في أقلية من المثقفين المنتمين، بحكم مهنهم ومواقعهم الاجتماعية، إلى البرجوازية أو الأرستقراطية أو الطبقة العاملة([1]).

غير أن انتقال عدد كبير من المثقفين، في شروط التحولات الاجتماعية العميقة والمتسارعة في المجتمع الحديث، من مواقعهم البرجوازية الصغيرة، إلى مصاف الطبقة العاملة في صراعها ضد الطبقة البرجوازية السائدة ونظامها السياسي والاجتماعي، منذ ماركس إلى لوكاش وغيرهما، ليس ظاهرة سيكولوجية فردية في نظر لوي، بل إنها ظاهرة سوسيولوجية يتكرر ظهورها في المجتمعات المعاصرة كلها، وفي أنحاء المعمور كلها. والسؤال الذي يجب طرحه في هذه الحال، هو: لماذا يصبح جزء مهم من المثقفين معادياً للنظام البرجوازي الرأسمالي الحديث، إلى حد الانحياز إلى مصاف الحركة العمالية الماركسية سياسياً وفكرياً وقيمياً؟

يجيب لوي مصنفاً الأسباب الكامنة خلف هذه الظاهرة الاجتماعية في صنفين:

ـ الصنف الأول يمتد مفعوله ليشمل البرجوازية الصغيرة بكل فئاتها وشرائحها، بما في ذلك فئة المثقفين. ومن ثم، فإن ما يفسر تجديد مواقف البرجوازية في ظروف تاريخية معينة من نظام المجتمع الحديث، يفسر أيضاً ما يطرأ على مواقف عدد كبير من المثقفين الذين ينزعون إلى معاداة ذلك النظام، والانضمام إلى صفوف الحركة العمالية الهادفة إلى استبداله بنظام اشتراكي جديد. ويتمثل هذا الصنف من الأسباب، أولاً في ما يسميه لوي بخاصية «ما قبل رأسمالية» العمل السائد في الأوساط البرجوازية الصغيرة، تلك الخاصية التي تبدو معالمها في عدم انفصال المنتج من منتوج عمله، سواء أكان ذلك العمل عمل صانع تقليدي، أم فلاح صغير أم تاجر صغير، أم يتعلق بالمهن الحرة، أم بعمل المثقفين التقليديين.

وإن أول عمل تقوم به الرأسمالية، وهي توطد نظامها ليصبح نظاماً سائداً في المجتمع، هو فصل المنتجين عن وسائل عملهم من جهة، وعن منتوج

([1])المصدر نفسه، ص 18 ـ 19.

عملهم من جهة أخرى، وتحويلهم إلى أجراء. ويبدو هذا الأمر واضحاً في حالة الكتّاب ـ من شعراء وروائيين ومفكرين ـ الذين أصبحوا في شروط انتشار شركات الطبع والتوزيع واحتكارها لسوق المطبوعات والمنشورات وقدرتها على تسويق المنتوج الفني والفكري في أسواق واسعة، مضطرين لبيع حقوق تأليف كتبهم إلى هذه الشركات، وفق قوانين السوق نفسها التي تتحكم في النظام الرأسمالي، في شراء وبيع أي سلعة، كيفما كانت، بما في ذلك قوة عمل الأجراء. أما الباحثون في العلوم الطبيعية، فإنهم يحتاجون لإنجاز بحوثهم إلى رأسمال ضخم ـ على شكل مختبرات مجهزة ـ لا تحوزه إلا الدولة أو كبريات الشركات الرأسمالية، الأمر الذي يجعلهم يشتغلون بوسائل لا يمتلكونها، ولا يمتلكون بالتالي ما يكتشفونه بها وما يخترعونه. وفي الأحوال كلها، يجد المثقفون أنفسهم في وضعية الأجير، يبيعون قوة عملهم، ويخضعون لبتلرة شاملة تعمهم، كما تعمّ بقية شرائح وفئات البرجوازية الصغيرة في المجتمع الرأسمالي الحديث، تتهددهم البطالة، ويعانون انحطاط مستوى العيش.

وهذا يعني أن الرأسمالية كلما تطورت، تحكم على شرائح واسعة من البرجوازية الصغرى، ومن بينها المثقفين، بالانحطاط إلى مرتبة طبقية أدنى، الأمر الذي يؤدي إلى استشراء روح المقاومة والمعارضة في الأوساط البرجوازية الصغرى للنظام الاجتماعي الرأسمالي في البلدان الصناعية المتقدمة. أما في البلدان المتأخرة كألمانيا القرن التاسع عشر، وروسيا بداية القرن العشرين، حيث تضطر البرجوازية المتأخرة الضعيفة ـ تحت هاجس الخوف من جماهير الشعب ـ إلى التحالف مع رموز النظام الإقطاعي، فإن البرجوازية الصغيرة تميل إلى معاداة هذه البرجوازية متهمة إياها بالخيانة والعمالة، ويؤدي هذا الصراع ببعض شرائح البرجوازية الصغرى إلى أن تصبح اشتراكية.

والدليل على ذلك ـ في نظر لوي ـ حالة ماركس وبعض المثقفين الألمان المماثلين له قبل عام 1848، بالإضافة إلى حالة الأنتلجنسيا الروسية ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر. أما في مطلع القرن العشرين، فإن المثقفين وجماهير واسعة من البرجوازية الصغرى في المدن والبوادي الروسية، ساندوا البلاشفة مساندة قوية، معتقدين أنهم وحدهم القوة السياسية والاجتماعية القادرة على إنجاز الثورة الديمقراطية([1]).

([1])المصدر نفسه، ص 21 ـ 22.

بيد أن ذلك كله، ينبغي ألا ينسينا أن البرجوازية الصغيرة، وشرائح المثقفين داخلها، لا يقفون موقفاً معادياً من نظام المجتمع الرأسمالي الحديث في كل الأحوال والشروط، ومن دون قيد أو شرط. ففي القرن الثامن عشر، عندما كانت البرجوازية الكبرى تؤدي دوراً تاريخياً ثورياً، كانت البرجوازية الصغرى، وكان المثقفون المنتمون إليها، حلفاء طبيعيين لتلك البرجوازية الكبرى.

ـ أما الصنف الثاني من تلك الأسباب، فيتعلق بالمثقفين أنفسهم، بوصفهم مثقفين، يتحددون بموقعهم ووظائفهم في البنية الفوقية الأيديولوجية للمجتمع الحديث، سواء أكانوا منحدرين من البرجوازية الصغرى أم من غيرها من الطبقات الاجتماعية. ويحصر لوي تلك الأسباب في اثنين رئيسين، هما:

ـ إن عالم المثقفين، كيفما كان أصلهم الاجتماعي، محكوم بالقيم الكيفية التي تتناقض مع القيم الكمية والتبادلية المميزة لعالم الرأسماليين. ومن هنا هذا العداء، والنفور، الذي يطبع عادة العلاقة بين عالم المثقفين، وعالم الرأسماليين. تلك العلاقة التي تتميز بالحركة والتحول من حيث إن العالم الكمي الرأسمالي، يميل بطبعه إلى تحويل القيم الكيفية المتمثلة في الخبرات والإبداعات الفنية والجمالية والفكرية والأعمال الأخلاقية إلى مجرد سلع ذات قيمة تبادلية في السوق، الأمر الذي يؤدي إلى تشويهها والقضاء عليها. هذا في الوقت الذي يميل فيه المثقفون عادة، بحكم تكوينهم ووظائفهم في المجتمع، إلى مقاومة الكون الرأسمالي، والدفاع عن قيمهم الكيفية الجمالية والفكرية والأخلاقية ضد تشييئها وتشويهها. وكلما قاوم المثقفون تشييئ العالم الرأسمالي لقيمهم الكيفية، أصبحوا مثقفين لارأسماليين، وكلما خنعوا لإرادة الكون الرأسمالي الرامية إلى تكميم القيم الثقافية، وتحويلها إلى قيم تبادلية، اندمجوا في النظام الاجتماعي الرأسمالي، وأصبحوا متصالحين معه وكلاب حراسته. وتتوسط المثقفين اللارأسماليين من جهة، والمثقفين المندمجين في الرأسمالية من جهة أخرى، فئة مثقفة تلفيقية انتقائية، تحاول التوفيق بين الفئتين المتعارضتين. وهكذا يشاهد المجتمع الحديث في نظر لوي تمايزاً في جماعة المثقفين التي تتحدد بوظيفتها في بنيته الأيديولوجية، يؤدي بها إلى الانقسام إلى فئات متعارضة ثلاث: فئة المثقفين اللارأسماليين، وفئة المثقفين الرأسماليين، وفئة المثقفين الانتقائيين التوفيقيين.

بيد أن ما يهم لوي في كل هذه الأصناف من المثقفين، في علاقتها بالنظام الاجتماعي الرأسمالي المعاصر، هو الفئة الأولى، فئة المثقفين

اللارأسماليين التي شكلت لـديها النزعـة المعاديـة للرأسـمالية والرؤيـة المأسـاوية إلى العـالم (اللتان رانتا على مضمون ومعاني كل ما أبدعه المثقفون في أوروبا الوسطى في الأدب والعلم والفن طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشريـن) أسـلوباً في التعبـير عن رفضها، ومقاومتها للكون الرأسمالي، ولقيمه الكمية والتبادلية كلها.

ـ يضاف إلى ما تقدم، أن المثقفين الذين يتحددون بدورهم الأيديولوجي، أي بموقعهم في بنية الإنتاج الفكـري، أكـثر بكثـير مـن تحـددهم بمـوقعهم في الإنتـاج المـادي، يمثلـون الفئـة الاجتماعية التي تولي مكانة خاصة للقيم والأيـديولوجيات. ولمـا كانـت البرجوازيـة في أوروبـا بشرت تاريخياً بقيم إنسانية كونية، قيم الأخوّة والحرية والمساواة، وظفـرت ـ بفضـل ذلـك ـ بتأييد المثقفين لها، عندما كانت طبقة صاعدة، ثم تراجعت عنها و«خانتها»، عندما أصـبحت طبقة سائدة، فإن المثقفين المتشبثين بتلك القيم الكونية، سيجدون أنفسـهم وقـد تحولـوا إلى خصوم حلفائهم في الأمس القريب، مكتشـفين أن الطبقـة الاجتماعيـة الأساسـية التـي تقـف موضوعياً وذاتياً إلى جـانبهم في سـبيل تحقيـق تلـك القـيم الإنسـانية الكونيـة، هـي الطبقـة العاملة الحديثة، ومن هنا يميلون إلى التحالف معها وتأييدها، معتبرين أن النزعـة الإنسـانية الماركسية وريثة شرعية للنزعة الإنسانية التي بلورها كبار فلاسفة الأنوار البرجوازيين، وخانتها البرجوازية بالفعل بعد أن أصبحت طبقة سائدة. وإن اكتشاف هؤلاء المثقفـين اللارأسـماليين للحركة العمالية بوصفها القوة الاجتماعية القادرة على التنفيذ العملي لتلـك القـيم الكونيـة، هو ما يجعلها تنتقل فكرياً من الرؤيـة المأسـاوية للعـالم، والنزعـة الرومانسـية المتشـائمة، إلى الواقعية الاشتراكية المتفائلة. وحالة لوكاش مرة أخرى شاهدة على صدق ذلك([1]).

خلاصـات

كنا في الأيديولوجية الألمانية (مع ماركس وإنغلز) قد وقفنـا عـلى تحليـل، يعتـبر أن المثقفـين جماعـة اجتماعيـة، تسـتمد وجودهـا مـن تقسـيم العمـل الاجتماعي الذي يتم في المجتمع ككـل، كـما يـتم في كـل طبقـة مـن طبقاتـه، فيكون لكل مجتمع، متمايز اجتماعياً، مثقفوه الذين ينتجون ويعيدون إنتـاج

([1])المصدر نفسه، ص 24.

حياته الفكرية والقيمية والأيديولوجية، في مقابل منتجيه الماديين الذين ينتجون ويعيدون إنتاج حياته الاقتصادية والمادية، ويكون لكل طبقة من طبقاته مثقفوها وأيديولوجيوها، منتجو حياتها الفكرية في مقابل منتجي حياتها المادية، من دون أن ننسى أن مثقفي الطبقة السائدة هم المثقفون السائدون في المجتمع. وإن المثقفين في هذا المنظور هم جماعة الأيديولوجيين، وهي جماعة قليلة العدد، نخبة من أولئك المبدعين المتخصصين في الإنتاج الفكري الرامي إلى تزويد الجماعات البشرية بالوعي اللازم بذاتها في العالم، وفي الكون البشري، وفي المجتمع. وتتفاوت الأفكار والأيديولوجيات من حيث طبيعتها التبريرية أو النقدية، التزييفية أو الكشفية، التوهيمية أو الواقعية، الخصوصية (الطبقية) أو الكونية (الإنسانية)، بحسب ما كانت ترتبط عضوياً بمصالح طبقات اجتماعية سائدة (وها هنا يقود منطق مصالحها إلى سيادة التبرير على النقد، والزيف على كشف الحقيقة، والوهم على الواقع، والخاص على الكوني)، أو بمصالح طبقات اجتماعية مسودة، صاعدة، ثورية (فتكون السيادة عندئذ ـ وفق ما تقتضيه مصالحها ـ للنقد على التبرير، وللحقيقة على قناعها، وللواقع العيني على الوهم، وللكوني على الخاص).

أما مع كاوتسكي ولينين وأراغون، فإننا نقف على موقف ماركسي آخر (بلوره أصحابه في شروط سياسية وتاريخية متباينة، وإن كان على أساس نظري واحد هو المادية التاريخية التي وجدت في الأيديولوجية الألمانية أول عرض إجمالي لأولياتها ومفاهيمها ونتائجها النظرية). ويقضي هذا الموقف بأن المثقفين جماعة اجتماعية، تنتمي عند البعض إلى البرجوازية الصغرى، بحكم موقعها في علاقات الإنتاج الرأسمالية السائدة ونمط عيشها وقيمها وخصائصها السيكولوجية، وتنتمي عند البعض الآخر إلى الطبقة العاملة بحكم الاعتبارات الموضوعية السابقة ذاتها، وما التناقض الذي يظهر بينها وبين الطبقة العاملة إلا تعارض ناجم عن وعي مستلب، غير مطابق، سائد لدى المثقفين كما لدى الطبقة العاملة، فهو تناقض ذاتي لا يستند إلى أساس واقعي. وينجم عن هذا الموقف أن المثقف لا يمكنه أن يكون إلا يسارياً (مهما كان أصله الاجتماعي) ما دامت قضاياه ومصالحه هي قضايا ومصالح الطبقة العاملة ذاتها.

وإذا لم يكتب لموقف أراغون الانتشار في الأوساط الفكرية الماركسية، فإن موقف كاوتسكي ولينين ترك آثاراً كبرى، ألهمت ماركسيين آخرين، وقادتهم إلى تحليلات أخرى، انطلقت من حيث انتهى كاوتسكي ولينين،

متسائلة عن الشروط السوسيولوجية التي تجعل المثقفين الذين يشكلون ـ بوصفهم مثقفين متخصصين في العمل الفكري ـ جماعة برجوازية صغيرة في المجتمع الحديث، يغادرون مواقعهم البرجوازية، وينحازون إلى صفوف الطبقة العاملة، ويتحالفون معها.

وإذا كان هذا السؤال هو الذي حاول «لوي» الإجابة عنه في سوسيولوجية المثقفين الثوريين ، من خلال دراسة حالة خاصة هي حالة لوكاش، فإن الإجابة تطلبت منه العودة من جديد إلى الأصل النظري الأول، إلى ماركس في البيان الشيوعي .

أصل نظري واحد لا يخرج عن إطار ما كتبه ماركس في الأيديولوجية الألمانية و البيان الشيوعي ومقدمة مساهمة في الاقتصاد السياسي ، بيد أن تأويلات تلك النصوص اختلفت باختلاف الشروط التاريخية، والملابسات السياسية، والمناخات الثقافية للمؤولين المجتهدين.

وهكذا، نجد أن النصوص الماركسية الأصلية ستصبح مع مرور الزمن ـ بسبب رؤيتها الخلاصية، وكثافتها المعرفية، واتصالها العميق بالسياسة، بما هي مجال للتنافس الهادف إلى الانتصار لمصالح على حساب أخرى ـ نصوصاً مؤسسة للقول الشرعي، وللحقيقة الشرعية، وذات سلطة رمزية، تتنافس أجيال الأتباع في احتكارها والتماهي بها، وإقصاء بعضهم البعض من حق امتلاك النطق باسمها، وكأننا هنا أمام ممارسة دينية وقد اكتست مسحة دنيوية، وتتطلب هيرمينوطيقا لا تقل تشعباً عن تشعب هيرمينوطيقا النصوص الدينية المؤسسة لحضارات أهل الكتاب. أما كيف أمكن حصول هذا المصير للماركسية التي ظهرت في سياق علمي وضعي دنيوي، هو سياق علم القرن التاسع عشر، والتي استهدفت توسيع هذا السياق لكي يشمل الكون الإنساني برمته، فإن الجواب عنه يتطلب قولاً آخر، قد يخرج بنا عما نحن بصدده.

ثانياً: التقليد المانهايمي، المثقفون اللامنتمون اجتماعياً

غير أن مصير الماركسية لم ينحصر في تحولها إلى عقيدة شمولية، تشرع نصوصها الأصلية قواعد القول والتفكير والفعل الصحيح، وترسم حدود معقولية التاريخ الطبيعي والإنساني، وتضفي الشرعية على مواقع في فضاءات السلطة والسيطرة، وبخاصة بعد أن تحولت من دعوة، إلى نظام اجتماعي

قائم، في روسيا أولاً، وفي العديد من بقاع العالم بعد ذلك، الأمر الذي ازداد معه تنافس الأتباع في تأويلها إلى مذاهب وتيارات، تذكرنا بمنطق افتراق الديانات الكبرى إلى فرق، والفرق إلى فرق فرعية، وهكذا. يبذل كل منها قصارى الجهد في تسفيه أقوال الأخرى، وتبيان خيانتها للأصل واتهامها بالتحريفية. وليست التحريفية إلا التعبير المدني عن ظاهرة الهرطقة والبدعة في الدين. نعم، لم ينحصر مصير الماركسية ـ لحسن الحظ ـ في هذا المآل، بل تخطته لتصبح على صعيد الفكر المعاصر عنصراً أساسياً من عناصر فضاء الممكنات في المجال الثقافي، تساهم في تشكيل وتوجيه الفكر النقدي لدى أجيال من مفكري العالم المعاصر. ومن بين هؤلاء المفكرين الذين استفادوا في بلورة آرائهم ـ سلباً وإيجاباً ـ من الماركسية، نجد كارل مانهايم الذي اقترن اسمه بنظرية جماعة المثقفين غير المرتبطين اجتماعياً.

يتفق مورخو الفكر وسوسيولوجيوه على القول، إن مانهايم الهنغاري الأصل، الألماني الثقافة، عاش في النصف الأول من القرن العشرين مرحلة تاريخية، أشبه ما تكون بمرحلة النصف الأول من القرن التاسع عشر: ويكمن عنصر التشابه والتناظر في كون المثقفين الألمان وجدوا أنفسهم في بداية القرن التاسع عشر، يبلورون أفكارهم في مواجهة إشكالية الثورة الفرنسية وفلسفة الأنوار والتقدم، وانبثاق المجتمع الرأسمالي الصناعي في أوروبا الغربية من جهة، وفي كونهم وجدوا أنفسهم في الثلث الأول من القرن العشرين يبلورون أفكارهم في مواجهة إشكالية بناء الاشتراكية، بعد انتصار ثورة أكتوبر في روسيا، وإنشاء الاتحاد السوفياتي على أساس النظرية الماركسية التي قدمت نفسها وريثاً شرعياً لفلسفة عصر الأنوار، وتجاوزاً ديالكتيكياً لها في الآن نفسه. وفي الحالتين معاً طرح المشكل الأيديولوجي نفسه على المثقفين الألمان هنا وهناك. ونعرف من خلال أطروحة لوي كيف انتقل وعي المثقفين الألمان (طيلة القرن التاسع عشر، وخلال الثلث الأول من القرن العشرين) من النزعة الرومانسية المتفائلة في النظر إلى العالم، إلى النزعة الرومانسية المتشائمة، ثم إلى الرؤية الاشتراكية الواقعية لدى بعضهم، مثل لوكاش على سبيل المثال. وفرضت الماركسية نفسها في فضاء الممكنات الثقافية إطاراً مرجعياً لتفكير المثقفين الألمان والمجريين، ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر وخلال الثلث الأول من القرن العشرين، إلى جانب الفينومينولوجيا والكونتية الجديدة والجشطالتية، ثم الفرويدية. وتبلور تفكير مانهايم في مسألة الأيديولوجيا والمثقفين غير المرتبطين اجتماعياً، وسوسيولوجية المعرفة في إطار هذا الفضاء

الثقافي، متأثراً بالماركسية والفينومينولوجية والكونتية الجديدة. والثابت أن مانهايم كان عضواً إلى جانب لوكاش وروزا لوكسمبورغ ووليام رايش... في جماعة «المعارضة» التي اهتمت بنقد تجربة بناء الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي، وإعادة التفكير في مفاهيم الطبقة الاجتماعية، ودور المثقفين، والدولة، والحزب، والبيروقراطية، والوعي الطبقي والوعي الزائف. ولم يكن تفكيره غريباً كل الغربة عن تفكير ماكس فيبر، ولا عن النزعة الرومانسية المتشائمة التي ذهبت إلى حد التنبؤ مع أوزوالد شبنغلر بانهيار الحضارة الغربية. وهذا يعني أن فكر مانهايم، إنما تبلور في هنغاريا وألمانيا، حيث كانت هنغاريا تمثل ـ ملتقى طرق، تتضارب فيه مختلف الأيديولوجيات، بحيث يسمح من الناحية السوسيولوجية بالوعي بالمشكل الأيديولوجي ومشكل الاستلاب بصفة عامة، وحيث كانت ألمانيا غداة الحرب الأولى تنهار انهياراً بدا مفعوله على الصعيد الثقافي في خلخلة القيم السائدة، وزعزعة الثقة في الصلاحية الشاملة لجهاز المقولات الفكرية، الأمر الذي يمثل شرطاً أساسياً لإمكانية التفكير في المشكل الأيديولوجي، والبحث عن الأسس الاجتماعية لمختلف الإنتاجات الفكرية. يقول مانهايم: «إن هذه الوضعية الثقافية المتصدعة من الناحية الاجتماعية، هي وحدها الكفيلة بأن تسمح لنا بحدس، كان مستتراً لحد الآن، تحجبه بنية اجتماعية ساكنة، كما يساعد على إخفائه استعمال بعض المعايير التقليدية، ذلك الحدس هو أن كل وجهة نظر لا بد أن تكون خاصة بوضعية اجتماعية»([1]).

لا يهمنا في ما نحن بصدده، ما إذا كان مانهايم ـ وهو يقرر مبدأ الأساس الاجتماعي للأفكار ووجهات النظر ـ مؤسساً لعلم اجتماع المعرفة أم مجرد ناقد للأيديولوجيا، حسبنا أن نقف في سياق تحليله للأيديولوجيا في علاقتها بالطوبى، وبالأوضاع الاجتماعية للجماعات البشرية المختلفة، على موقفه المتميز من المثقفين: سماتهم، ومكانتهم، وأدوارهم في المجتمع. ذلك أن تحديد المثقف لديه، إنما هو ناتج من تحليله للعلاقة المزدوجة التي تربط الأيديولوجيا بالطوبى من جهة، وتربطهما معاً بالواقع الاجتماعي للجماعات المتصارعة من أجل الانتصار لمصالحها في مجال توزيع السلطة والثروة من جهة أخرى. وتحليل هذه العلاقة، إنما يتم في إطار أعم، هو تحليل مانهايم

([1])عبد السلام بنعبد العالي، «كارل مانهايم والمشكل الايديولوجي،» أقلام ، العدد 2 (آذار/مارس 1978)، ص 37.

السوسيولوجي لعلاقة الثقافة بالمجتمع (أنسيكلوبيديا انفيرساليس: مادة مانهـايم)، مؤكـداً أن المجتمع يحدد الثقافة، فلا يقتصر أثره على مضامينها ومحتوياتها، بل يمتد ذلك الأثر إلى أشكالها وأجناسها، وأن العلاقة بينهما ليست علاقة سببية على نحو ما ذهب إليه ماركس، بل علاقة وظيفية.

يرى مانهايم في الأيديولوجيا والطوبائية ([1]) أنـه حـان الوقـت للتفكـير في الكيفيـة التـي يشتغل بها تفكير البشر في حياتهم العامة، ويؤثر بها في تقرير مصيرهم السياسي والاجتماعي. فإذا كان المفكرون قد عنوا منذ زمن طويل بالتأريخ لأفكارهم، وعرضـها عرضـا تحليليـاً، وإذا كان بعضهم قد اهتم بدراسة مناهج البحث دراسة تحليلية نقدية، تمكن مـن إقـرار سـيطرة نقدية على سيرورة النشاط العلمي وتوجيهه وتصحيحه وتحسين أدائه، فإن طرائق وأسـاليب تفكير الناس ـ وهم ينتجون حياتهم الفردية والجماعية ـ ظلت خارج نطاق اهتمام المفكرين والفلاسفة والعلماء، على الرغم مما لتلك الطرائق والأساليب من أثر فاعـل في اتخـاذ قـرارات الناس، وتحديد سلوكاتهم وتصرفاتهم وأفعالهم في حياتهم السياسية والاجتماعية.

ومن ثم، إن استمرار إغفال دراسة طرائق التفكير وأساليبه، دراسة علمية منظمة، يمثـل مفارقـة غريبـة في زمننـا المعـاصر، وفي المجتمـع الحـديث الـذي عرفـت فيـه عقلنـة الحيـاة الاجتماعية شأواً عالياً، لم يستطع أي شكل من أشكال المجتمعات السالفة الوصول إليه.

إذاً، إن توسيع العقلنـة وإتمامهـا في المجتمـع الحـديث، لتشـمل أوجـه نشـاط الإنسـان المعاصر كلها، بشكل يمنحه القدرة على الوعي العقلاني بذاته، والسيطرة على شؤونه، وتوجيه قراراته توجيهاً عقلانياً واعياً، يتطلب إخضاع أساليب تفكيره لبحث علمي منظم، يخـتص بـه علم جديد هو علم اجتماع المعرفة([2]).

ولماذا يتطلب اسـتكمال عقلنـة المجتمـع الحـديث، بشـكل يمـنح الإنسـان المعاصر المزيد من السلطة على تقرير مصيره، تأسيس علم اجتماع وليس علـماً للنفس مثلاً، ما دام التفكير فعلاً فردياً يقوم به الفرد، وما دام العقل الجمعـي

([1])كارل مانهايم، الإيديولوجيا والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة ، ترجمة عبد الجليل الطاهر (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1968).

([2])المصدر نفسه، ص 54 ـ 55.

المفارق للعقول الفردية، والمحدد لأفكارها وأساليب تفكيرها ـ على نحو ما ذهب إليه دوركهايم ـ لا يعدو أن يكون تجريداً ميتافيزيقياً، ليس له وجود واقعي؟

يجيب مانهايم أنه إذا كان كل فرد مزوّد بقدرة على الكلام، وبقدرة على التفكير، فإن التفكير، مثله مثل اللغة، ذو أصل اجتماعي، وإن كان يشير إلى فعل ينجزه الفرد، ولا وجود له وجوداً مباشراً، إلا من خلال أداء الفرد. إنهما معاً مكتسبان ثقافيان، بالمعنى الذي به تكون الثقافة ذلك الاجتماعي، وقد أصبح ـ في خضم العيش المشترك ـ سلوكاً فردياً. فإذا كان من البديهي القول إن الفرد لا يتكلم بلغة خاصة به، وإنما يتكلم بلغة الناس الذين يعيش معهم، من الأحرى القول أيضاً إن الفرد عندما يفكر، إنما يفكر بالأسلوب الذي يفكر به الناس الذين يعيش معهم.

ذلك أن الفرد لا يفكر في قضاياه إلا بواسطة كلمات اللغة ومعانيها، تلك الكلمات والمعاني التي تحدد له المقولات التي من خلالها ينظر إلى موضوعات العالم، يقسمها ويصنفها ويدرك العلاقات في ما بينها، فتصبح بذلك قابلة لأن تدرك وتعقل. ولما كانت اللغة مؤسسة اجتماعية، فإن التفكير لا يمكنه إلا أن يكون اجتماعياً، في أساليبه وطرقه ومقولاته، على الرغم من مظهره الفردي.

وهذا يعني أن التفكير واللغة لا يمكن الرجوع بأصلهما إلى الفرد، ولا إلى عامة الناس بوصفهم جماعة من الأفراد المنعزلين المتجاورين تجاوراً جسمياً، وإنما يجب الرجوع بهما إلى الناس، وقد انتظموا في فئات اجتماعية متفاعلة في ما بينها، تتعاون وتتنافس، وتتبادل الخيرات والأفكار والمشاعر، على نحو يجد فيه كل فرد من أفرادها نفسه يفكر ضد الفرد الآخر أو معه. «فليس الناس عامة هم الذين يفكرون، وليس الأفراد المنعزلون هم الذين يقومون بالتفكير، وإنما الناس الموجودون في بعض الفئات الاجتماعية هم الذين يعملون على إنماء وتطوير أساليب خاصة للفكر، في سلسلة لا متناهية من الاستجابات لبعض الوضعيات التي تطبع المواقع الاجتماعية المشغولة بصورة مشتركة»([1]).

وعندما يولد الفرد، فإنما يولد في إطار مجتمع معين، وينتمي إلى إحدى

([1])المصدر نفسه، ص 57.

فئاته الاجتماعية، ويعيش في وضعية اجتماعية ورثها عن الأجيال السالفة، يبلور انطلاقاً من مكاسبها المادية وأساليبها الفكرية وأنماطها اللغوية استجاباته الفكرية والسلوكية لتحديات العالم المحيط به. إنه يجد نفسه يعيش وفق شروط وضع اجتماعي لم يختره، ويفكر بطريقة تفكير تلقنها في إطار الفئة الاجتماعية التي ولد ونشأ فيها. وهذا يعني أن التفكير، وإن كان فعلاً فردياً في تحققه وإنجازه، فهو اجتماعي في بنيته وطرقه وأساليبه ومشكلاته. وإذا كان علم المنطق قد فصل الفكر الفردي عن وضعيته الاجتماعية، أي عن الفئات الاجتماعية والأنشطة الجماعية التي ينخرط فيها الأفراد والجماعات، متعاونين ومتنافسين في سبيل إنتاج وإعادة إنتاج وجودهم، فإن ذلك الفصل لم يكن إلا فصلاً منهجياً إجرائياً، يستهدف تسهيل عملية التحليل المنطقي لا غير. أما في الواقع، فإن الفكر لا يكون أبداً منفصلاً عن أساسه الاجتماعي.

إذاً، كل فرد علاقة اجتماعية، يتحدد وجوده ويكتسب هويته في إطار علاقاته بالآخرين. وبفضل تلك العلاقات يحافظ على وجوده، ويشبع حاجياته، ويتعاون ويتصارع مع الآخرين الذين تربطهم به الضرورات والحاجات والعلاقات نفسها، فيجد نفسه منتمياً إلى إحدى الفئات الاجتماعية، ويتسم نشاطه بما تتسم به مواقعها الاجتماعية، ويندرج نشاطه الفردي، من دون وعي منه في الأغلب، في إطار نشاطها الجماعي الرامي، إما إلى تغيير العالم الطبيعي والاجتماعي (إذا كان نظام ذلك العالم لا يتفق مع حاجاتها ومصالحها وطموحاتها وغاياتها وأحلامها)، أو إلى المحافظة عليه (إذا كان نظامه يتفق مع أوضاعها الاجتماعية، ويحقق حاجاتها ومصالحها وأهدافها).

في إطار هاتين الإرادتين المتعارضتين للفئات الاجتماعية المختلفة مواقعها الاجتماعية، المتفاوتة مصالحها، تنشأ قضايا ومشكلات الفكر، وتنبثق مفاهيمه، وتظهر أساليبه وطرقه، وتتعدد منتجاته قبل أن تتوزع تلك المنتجات ـ في شروط معينة ـ إلى تيارات مختلفة، ومذاهب متباينة، ورؤى للعالم([1]).

وفي الحالتين معاً: حالة إرادة المحافظة على نظام الواقع الاجتماعي، وحالة العمل على تغييره، تؤدي المصلحة دور الحافز على إنتاج الآراء والأفكار والتصورات عن ذلك الواقع، وعما يجب أن يكون عليه. فليست الأفكار ـ بمعناها الواسع ـ مجرد انعكاس للواقع في أذهان الفاعلين، بل إنها

([1])المصدر نفسه، ص 58.

قبل كل شيء إنتاج، يتقاسم إنجازه الفاعلون الاجتماعيون المتخصصون في الإنتاج الفكري، وهم المثقفون والفاعلون الاجتماعيون العاديون، وهم يمارسون حياتهم اليومية. ينتج هؤلاء وأولئك الأفكار لأنها ـ بكل بساطة ـ وسيلة للوعي بالذات وبالوجود، وأداة لتوجيه السلوك واتخاذ المواقف من الآخرين. وهذا يعني أن الأفكار ذات وظيفة وأثر بالغين في حياة الفرد والجماعات.

غير أن تلك الأفكار التي بفضلها يصبح للأشياء والظواهر والعلاقات معنى، والتي يستند إليها الفاعلون في اختيار سلوكاتهم وأفعالهم وتوجيهها، لا تكون متطابقة مع الواقع إلا في حالات نادرة، لأن مصالح الفئات الاجتماعية المتعارضة تدفع بتفكير الفاعلين المنتسبين إليها إلى التسامي والتعالي عن الواقع: إما باتجاه تبرير ذلك الواقع، أو باتجاه نقده، وتبيان عيوبه، والتبشير بانبثاق نظام اجتماعي بديل منه، يخلفه ويحل مكانه. وهذا يعني أن الأفكار في معظمها نسبية.

يؤدي التفكير باتجاه تبرير الواقع والمحافظة على نظامه إلى إنتاج أفكار، لم تعد متطابقة مع الواقع القائم، لأنها أفكار تجاوزها الواقع، فهي متخلفة عنه، كما إن التفكير باتجاه نقده والدعوة إلى تغييره، يؤدي بدوره إلى إنتاج أفكار غير متطابقة معه، لأنها أفكار تجاوزته، فهو متخلف في سيرورته عنها. في كلتا الحالتين نحن أمام أفكار غير متطابقة مع الواقع، تتسامى عليه ولا تعكس حقيقته كما هي. بيد أننا في الحالة الأولى نوظف تلك الأفكار المتسامية لتبرير نظام الواقع وإخفاء حقيقته وإثباته والبرهنة على شرعية استمراره بسبب اعتقادنا بانسجامه مع نظام الطبيعة أو نظام العقل أو الشرائع الربانية، فيكون تفكيرنا فيه تفكيراً أيديولوجياً. أما في الحالة الثانية ، فنوظف الأفكار لنقد نظام الواقع ونفيه وتقويضه، والتبشير بقرب انبثاق نظام واقع اجتماعي مستقبلي جديد، نعتقد أنه يعبر في الكون البشري عن نظام الطبيعة أو نظام العقل أو نظام التاريخ أو نظام الله، فيكون تفكيرنا عندئذ تفكيراً طوباوياً. تتوزع إذن الأفكار التي يحيا بها الناس في أوضاعهم الاجتماعية الملموسة، وسط فئاتهم المتباينة المواقع والمصالح، إلى أيديولوجيا وطوبى.

أما الأفكار الكونية المستقلة عن «الأوضاع الاجتماعية التاريخية»، على نحو ما يبدو في القضايا الرياضية، مثل 2×2=4، فحالة عقلية خاصة، لا يجوز خلطها بالأفكار والتمثلات التي عرفها تاريخ الفن والفلسفة والسياسة

والعادات والتقاليد والدين... التي لا يمكن فهم وتفسير العديد منها إلا بإرجاعها (وعزوها) إلى الأوضاع الاجتماعية والتاريخية. يقول مانهايم: «حتى الإله لا يستطيع أن يصوغ بصدد مواضيع تاريخية قضية من نوع 2×2=4، لأن ما هو معقول في التاريخ، يمكن صياغته فقط بالرجوع إلى المشاكل والبناءات المفاهيمية التي تظهر هي الأخرى في مد التجربة التاريخية»([1]).

من هذا المنظور، تتوزع الأفكار ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ إلى أيديولوجيا وطوبى، وهما طريقتان وأسلوبان متباينان مختلفان في التفكير، نمطان متمايزان من اشتغال العقل بقضاياه، مشروطان بأصولهما الاجتماعية التاريخية المتمايزة، لا تتطابق منتجاتهما مع الواقع، إما لكونها تتجاوزه، عندما تنظر إليه بمنظور مستقبل، لم يحن أوانه بعد (وهذا هو حال الطوبى)، أو يتجاوزها عندما تنظر إليه بمنظور ماضٍ، ولّى وانقضى (وهذا هو حال الأيديولوجيا). وفي الحالتين لا تكون الأيديولوجيا والطوبى إلا نسبيتين. أما الأفكار الكونية المستقلة عن أوضاع الفاعلين الاجتماعية والتاريخية، ونموذجها الأسمى القضايا الرياضية، فلا تمثل إلا جزءاً يسيراً من الإنتاج الفكري الذي يعيش الفاعلون الاجتماعيون بدلالته.

يميز مانهايم في الأيديولوجيا بين الأيديولوجيا بمفهومها الخاص، والأيديولوجيا بمفهومها العام أو الكلي. فإذا كانت الأيديولوجيا بالمفهوم الخاص تشير إلى «ما يغمر قلوبنا من شكوك... بشأن الآراء والأفكار التي يتقدم بها المعارضون لنا.. فتعتبر تلك الآراء والتصورات أقنعة شعورية واعية، تحجب الطبيعة الحقيقية للوضعية الاجتماعية، لأن تلك المعرفة الحقيقية بتلك الوضعية لا تتفق مع مصالح المعارضين»([2]). فإن الأيديولوجيا بالمعنى الكلي، تشير إلى «أيديولوجية عصر من العصور، أو فئة اجتماعية من الفئات التاريخية الواضحة السمات والمعالم مثل طبقة اجتماعية، حين نهتم بتركيب البناء الكلي للعقل وبخصائصه في مرحلة تاريخية معينة أو لفئة اجتماعية معينة([3]). وإذا كانت الاختلافات بين المفهومين عديدة، فإنه

([1])Même un dieu ne pourrait sur les sujets historiques formuler une proposition du type 2x2=4, car ce qui est intelligible en histoire peut etre formulé seulement par référence aux problémes et aux constructions conceptuelles qui apparaissent eux-memes dans le flux de l'éxpérience historique.

([2])المصدر نفسه، ص 127.

([3])المصدر نفسه، ص 127.

بإمكاننا إرجاعها في نهاية التحليل، إلى قاعدة العلاقة بين الجزئي والكلي، من حيث إن الأيديولوجيا بالمفهوم الكلي تشير إلى البنية المنطقية، أو نظام الفكر، اللذين يفكر الناس في إطارهما، خلال عصر ما وداخل طبقة اجتماعية ما، الأمر الذي يجعل الأيديولوجيات الخاصة ـ التي يتعارض بها الفاعلون في معترك الحياة، متهمين بعضهم بعضاً بالكذب وإخفاء الحقائق ـ مجرد تنويعات خاصة، وتعبيرات أنانية جزئية ذات شحنات سيكولوجية، عن الأيديولوجيا بالمعنى الكلي. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإنهما معاً يشتركان في كونهما رموزاً لا تفصح عن معناها الحقيقي، ولا عن أهدافها وأغراضها الحقيقية في ما يقوله الفاعلون المتعارضون، سواء في معترك الصراعات اليومية العابرة، أم في ساحة الصراعات الاجتماعية الكبرى بأبعادها التاريخية. فيتعين البحث عن ذلك المعنى الحقيقي، وعن تلك الأهداف الحقيقية، في ما وراء ظاهر القول. وهذا يعني أن: «الآراء والتصريحات والفروض وأنظمة الأفكار، لا تؤخذ على أساس قيمتها الظاهرية البادية للعيان، ولكنها تفسر في ضوء وضعية حياة الفرد الذي يعبّر عنها بمجموعة من الآراء والأفكار»([1]).

هكذا إذن تولد الأفكار ـ بمعناها الواسع ـ في خضم الحياة الجماعية للناس، ليعوا بواسطتها وجودهم الواقعي، الفردي والاجتماعي، ويهتدوا بها في سلوكهم مع الذات والآخر، سواء أكان هذا الآخر طبيعة أم مجتمعا أم ما وراء الطبيعة والمجتمع، فهي تعبّر عن أوضاعهم الاجتماعية التاريخية الملموسة. وعندما تكون تلك الأفكار متطابقة، إلى هذا الحد أو ذاك، مع أصلها الاجتماعي التاريخي، فإن الناس يعيشون بوعي منسجم إلى حد كبير مع واقعهم، غير أن واقع الناس التاريخي يتغير ويتبدل بوتيرة أسرع من وتيرة التغيرات التي تطرأ على أفكارهم وعقلياتهم، فيتمثلون واقعهم الجديد بأفكار أصبحت مفوتة لا تعبّر عن حقيقته، فهي تشوّهه وتزيفه، ولا تدرك عناصر الجدة فيه، ولا تعترف بوجود تلك العناصر، واضعة عليها أقنعة كثيفة. وهكذا تصبح تلك الأفكار أفكاراً أيديولوجية. ويمكننا أن نستدل على ذلك بنماذج من هذه الأفكار كفكرة تحريم الربا، وفكرة المحبة المسيحية، وفكرة الحرية... إلخ.

نشأت قاعدة تحريم السُلف بفائدة في إطار أوضاع اجتماعية وتاريخية،

([1])المصدر نفسه، ص 127 ـ 128.

تميزت بسيادة نظام اجتماعي، يتعارف فيه الناس ويتعاونون، بوصفهم جيراناً وأقارب، ويمارسون فيه اقتصاد العطاء بالمثل، أو العطاء المتبادل. فعندما كان أحدهم يقرض غيره مالاً من دون فائدة، كان يعرف مسبقاً (وفق قواعد اقتصاد العطاء بالمثل) أنه سيأتي يوم، يحتاج فيه مالاً، وأنه سيكون بإمكانه الاعتماد على مساعدة ذلك الغير (الذي كان ملزماً، بحكم تلك القواعد نفسها، أن يرد بالمثل).

وكان من العيب، في هذه الشروط، أن يطالب المقرِض بفائدة على المال الذي أقرضه للآخرين، فأصبحت السلف من دون فائدة قاعدة خلقية. وسرعان ما ارتقى رجال الدين بهذه القاعدة الاجتماعية التي ولدت في خضم علاقات الناس الاقتصادية والاجتماعية إلى مرتبة عقيدة دينية، في ما عرف بتحريم الربا.

غير أن الأوضاع الاجتماعية التي ولدت في إطارها فكرة تحريم الربا، سرعان ما تغيرت عندما تفككت العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة على أساس التعاون المباشر بين أناس، يتعارفون بوصفهم أقارب وجيراناً، في إطار اقتصاد العطاء بالمثل، وتمخضت عن اقتصاد السوق الذي عمم اقتصاد تبادل السلع، فأصبح من المستحيل في إطار قواعد الاقتصاد الرأسمالي الجديد أن تستمر ممارسة السلف من دون فائدة. وعندئذ تحولت قاعدة السلف من دون فائدة (التي أصبحت متجاوزة في إطار الاقتصاد الجديد) إلى سلاح أيديولوجي، يحارب به رجال الدين، النظام الرأسمالي، بوصفهم أيديولوجيي النظام الاجتماعي الإقطاعي البائد([1]). ولما أظهرت الأيام استحالة تحريم الربا في المجتمع الرأسمالي الجديد، تخلى رجال الدين عن المطالبة باحترامه.

أما في ما يتعلق بفكرة «المحبة الأخوية المسيحية»، فإن هذه الفكرة ولدت في أوضاع اجتماعية تعبيراً عن حاجة المؤمنين إلى التآزر في إطار مجتمع جماعي، يضعف فيه التمايز الاجتماعي، فأصبحت قيمة خلقية ودينية، ينظم الناس علاقاتهم بدلالتها. غير أنها ستتحول في وقت لاحق إلى أيديولوجيا للطبقة الإقطاعية، تحارب بها المستضعفين، عندما روّجتها الكنيسة ودعت إليها في إطار مجتمع جديد، هو المجتمع الإقطاعي الذي يقوم واقعياً على الاسترقاق والاستعباد. فها هنا تكون هذه الفكرة فكرة أيديولوجية، على

([1])المصدر نفسه، ص 187 ـ 189.

الرغم مما تزوّد به سلوك الأفراد من معانٍ خيرة، لأنه يستحيل أن يعيش الناس بدلالة مبدأ المحبة المسيحية في نظام اجتماعي لا يقوم على أساس هذا المبدأ. ومن هنا هـذا الانفصـال الصارخ بين ما ندّعيه ونزعمه، وما نفعله ونعمله. وفي هذه الشروط أيضاً يكون الفرد مضطراً «في سلوكه الشخصي إلى عدم العمل أبداً وفقـاً لحـوافزه النبيلـة، مـا دام لا يلجـأ إلى تهشـيم البناء الاجتماعي القائم»([1]).

أما إذا اتجه الفرد إلى السلوك في حياته العمليـة، وفـق مبـدأ الحـب المسـيحي، منتقـداً النظام الاجتماعي القائم ومتمرداً عليه، فإن فكرة الحب المسيحي تتحـول عندئـذ إلى طـوبى. وهذا هو الحال أيضاً في فكرة الجنة في المجتمعات الإقطاعية اللاهوتية (إذ فكرة الجنة، طوبى المستضعفين، تلتف عليها الطبقة السائدة، فتحولها بواسطة أيديولوجييها، مـن رجـال الـدين الكنسيين، إلى أيديولوجيا، عندما تطـرح فكـرة الجنـة ضـمن تصـور دينـي للآخـرة، وللثـواب والعقاب... إلخ. أما في ما يتعلق بفكـرة الحريـة، فإننـا نعـرف أن الطبقـة البرجوازيـة عنـدما كانت تتطلع إلى الحكم والسيادة، اعتنقت فكرة الحرية بوصفها طوبى في كفاحها ضـد نظـام الامتيازات الإقطاعية، لكنها ما أن أصبحت طبقة سائدة في المجتمعات الرأسـمالية المعـاصرة، حتى أصبحت تستعمل فكرة الحرية للدلالـة عـلى حقهـا «الشرعـي والطبيعـي» في ممارسـة امتيازاتها بوصفها طبقة سائدة.

وهكذا تحولت فكرة الحرية من طوبى إلى أيديولوجيا لدى الطبقة الاجتماعية ذاتها، بسبب تغير أوضاعها التاريخية. وهذا يعني أن الحدود بين الطوبى والأيديولوجيا غير صـارمة ولا نهائيـة، بحيث يصير ما كان يعتبر «أيديولوجيا» في وضع اجتماعي تاريخي، «طوبى» في وضع آخر، ويصير ما كان يعتبر طوبى في وضع معين، أيديولوجيا في وضع لاحق. والعـبرة بالمنظـار الـذي ينظـر مـن خـلال النـاس، بحسـب مـواقعهم الاجتماعيـة، إلى الأفكـار والآراء: فأفكـار الطبقـات الصـاعدة المسودة، ومطالبها وشعاراتها وتطلعاتها، تعتبر طوبى في نظر الطبقـات السـائدة، مـا دامـت غـير قابلة لأن تتحقق في إطـار النظـام الاجتماعـي القـائم. وبالمثـل، تبـدو أفكـار الطبقـات السـائدة وتطلعاتها ومشـاريعها المسـتقبلية مجـرد أيـديولوجيا، تخفـي الواقـع وتزيفـه وتـزوره وتحـافظ

([1])المصدر نفسه، ص 302.

عليه في نظر الطبقات المسودة. وهذا ما عبّر عنه مانهايم بقوله: «تكون الفئة المسيطرة دائماً في تطابق كامل، واتفاق تام مع النظام القائم الذي يقرر بصورة حتمية ما يعتبر طوباوياً، بينما الفئة الصاعدة المنهمكة في نزاع مع نظام الأشياء والمواضيع، هي التي تقرر ما يعتبر أيديولوجيا»([1]). ومن هذه الزاوية، يمكن القول إنه: بقدر ما تقترن الطوبى بالطبقات المسودة الصاعدة، تقترن الأيديولوجيا بالطبقات السائدة الحاكمة. وبقدر ما تعبر الأيديولوجيا عن نظام فكري، تحمله الطبقة السائدة، وتنتج انطلاقاً منه أفكاراً ومعايير وقيماً، لم تعد تتطابق مع الأوضاع الاجتماعية التاريخية، فلم يبق لها من وظيفة تؤديها في مسرح التاريخ إلا وظيفة التزوير والتزييف والتشويه، وإخفاء الحقائق الجديدة التي أصبحت تهدد سيادتها، فبالقدر نفسه تعبّر الطوبى عن منظار الطبقات المسودة التي تتناقض مصالحها مع النظام الاجتماعي القائم الذي لم يسمح لميولاتها العميقة بالتحقق، فتتحول تلك الميولات إلى قوة متفجرة ثورية، فكرياً واجتماعياً، تستهدف تغيير ذلك النظام والقضاء عليه. «ونعني بذلك ـ يقول مانهايم ـ إن كل عصر يتيح الفرصة لظهور (في فئات اجتماعية موضوعة وضعاً مختلفاً) تلك الأفكار والآراء والقيم التي تتضمن في إطارها، بشكل مكثف ومكدس، الاتجاهات والميول غير المنجزة وغير المتحققة التي تمثل حاجات كل عصر، فتصبح تلك المواد العقلية المواد المتفجرة المحرقة التي تحطم حدود النظام القائم. ويؤدي النظام القائم إلى ولادة اليوتوبيات التي تهشم بدورها الروابط التي تشد النظام القائم، وتجعله حراً، ينمو ويسير قدماً نحو نظام ثانٍ للوجود»([2]).

وبهذا المعنى، لا يكون تاريخ المجتمعات البشرية إلا تاريخ تعاقب مستمر، بطلاه هما: النظام الاجتماعي القائم (Topia) ، والطوبى (Utopia) . تلك الطوبى التي تتحول بواسطة الثورة إلى نظام اجتماعي قائم جديد، هو نفسه يحبل بطوبى، سرعان ما تتحقق بثورة، تتمخض عن نظام اجتماعي بديل.

هكذا تنفتح نظرية مانهايم عن علاقة الأيديولوجيا بالطوبى وبالواقع، على رؤية تطورية للمجتمع وتاريخه([3])، كما تنفتح على أشكالات مهمة، من

([1])المصدر نفسه، ص 312.

([2])المصدر نفسه، ص 307 ـ 308.

([3])المصدر نفسه، ص 308.

قبيل مسألة الموضوعية في المعرفة، ومكانة ودور المثقفين في المجال المعرفي والاجتماعي.

لما كانت المعرفة البشرية، إما أيديولوجية أو طوباوية، ولا تمثل المعرفة العلمية إلا جزءاً يسيراً منها، فإن معظم معارف الإنسان ومدركاته، ليست معارف موضوعية كونية، بل معارف تاريخية نسبية. وهذا ما يطرح مشكلات عديدة، لا على صعيد تصورنا للحقيقة والموضوعية، بل على صعيد الممارسة العملية وإمكانية التفاهم والتواصل والتضامن بين الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد، وبين المجتمعات المختلفة. فكيف يمكن أن يستمر التعايش والتواصل في مجتمع، انعدمت فيه الحقائق والمعايير والقيم الكونية المشتركة التي يجري الاحتكام إليها عند اختلاف الأفكار ووجهات النظر؟ كيف يمكن استمرار الاجتماع البشري والعيش المشترك، في وقت، أصبح ما ينظر إليه فاعلون ـ انطلاقاً من مركزهم الاجتماعي ـ على أنه الحقيقة والعدل والحق والحرية، لا يعدو أن يكون كذباً وظلماً وباطلاً وعبودية، في منظور فاعلين آخرين يحتلون مواقع اجتماعية مغايرة، على نحو ما بدا واضحاً جلياً لدى السفسطائيين في اليونان القديمة، وفي المجتمعات الطبقية في أثناء الأزمات الشديدة، وبصفة أخص في المجتمعات الحديثة والمعاصرة. وإذا كان العقل البشري واحداً، وكانت طرقه وأساليبه في التفكير متماثلة لدى البشر جميعاً، فلماذا تنتج منه آراء ومذاهب متعارضة كلما فكّر الناس به، حتى في الموضوع الواحد؟ ثم ألا يمكن ألاّ تكون أساليب وطرائق العقل والتفكير واحدة متماثلة، وألاّ يكون العقل البشري متضمناً ما لا حد له من أساليب التفكير وطرائقه؟

يعد مجرد طرح هذه التساؤلات واقعة تاريخية أساسية تؤشر إلى حدوث منعطف في التاريخ الفكري والاجتماعي للبشر، ينتقل هؤلاء بموجبه من الاقتصار على الاستغراق في تأمل العالم، والانشغال التام بالتفكير في ظواهره، إلى التفكير في هذا التفكير ذاته. فيجري التساؤل عن الدوافع الجماعية اللاشعورية الكامنة خلف أشكال وعينا وسلوكنا تساؤلاً، يدفعنا إلى محاولة إخراجها من دائرة اللاشعور واللاوعي إلى دائرة الشعور والوعي، على نحو يمكننا من التحكم فيها والسيطرة عليها([1]).

([1])المصدر نفسه، ص 60.

فمتى يضطر البشر اضطراراً إلى التفكير لا في العالم وظواهره فقط، بل إلى التفكير أيضاً في التفكير نفسه، وفي طبيعة الحقيقة التي يسعى التفكير إلى إدراكها، في إطار وضع، أصبح فيه العالم من خلالها يبدو للناس متناقضاً متبايناً، لا يستقر على حال؟

إننا لن نقف بالتفصيل على إجابة مانهايم مكتفين بالوقوف فيها، على ما يهمنا في إلقاء الأضواء على نظريته عن المثقفين. ولذلك نبادر إلى القول إن تحديد المثقفين هو جزء من كل نظري متماسك تماسكاً منطقياً صارماً، بحيث إن نظرية المثقفين لدى مانهايم لا تكتسب كامل دلالتها إلا في علاقتها الوظيفية بالنظرية السوسيولوجية المانهايمية ككل. والحال أن ما سمح لمانهايم ببلورة مشروعه العلمي الداعي إلى ضرورة تأسيس علم اجتماع المعرفة، استجابة لمتطلبات العصر الراهن، وأداة لتدبير التناقضات بين الرؤى والآراء والمذاهب المتباينة التي تعصف بالمجتمعات المعاصرة، هو:

أولاً : رفضه القاطع للأطروحة الماركسية القائلة إن سيرورة التاريخ المعاصر جعل من البروليتاريا طبقة كونية، تعيش وضعاً اجتماعياً تاريخياً، يفرض أن يكون وعيها وعياً كونياً بالضرورة. وفي هذا الصدد، ألح مانهايم مراراً على أن وعي البروليتاريا في المجتمع الحديث ليس إلا شكلاً آخر من أشكال الطوبائية، ولا ينجو هو الآخر، بصفته وعي طبقة اجتماعية محددة بوضع تاريخي وبمصالح طبقية، من الاندراج ضمن مقولة الوعي الزائف. وهكذا وجدنا مانهايم يطبق على الماركسية نقدها لليبرالية وللفكر البرجوازي وللفكر المحافظ في المجتمع الرأسمالي الحديث.

و ثانياً : تأكيده إمكانية التوفيق بين الأيديولوجيات والطوباويات المختلفة في المجتمع الحديث، بفضل وجود جماعة المثقفين غير المرتبطين اجتماعياً. فأطروحة المثقفين غير المرتبطين اجتماعياً نتاج منطقي لنظرية مانهايم في المعرفة، ولموقفه من الحقيقة، ومن الموضوعية في العلوم الحقة والعلوم الإنسانية، وأداة نظرية للخروج من مطبات الحيرة والريبية واللاأدرية على الصعيدين الفكري الاجتماعي.

يجيب مانهايم عن الأسئلة السابقة مؤكداً أنه إذا كان من المستحيل على أي فرد، أو فئة اجتماعية، أن تظفر بوعي كوني موضوعي للواقع، وإذا لم يكن لها إلا أن تكون ـ بحسب مواقعها الاجتماعية ـ إما ذات وعي

أيديولوجي أو وعي طوباوي، وإذا كان ادعاء الموقف الوسط من قبل بعض الفئات الاجتماعية، إنما هو سلاحها الأيديولوجي في الدفاع عن امتيازاتها ومصالحها الطبقية ليس إلا، فإن وعي الناس بانشطار وعيهم واختلاف قيمهم وتناقض تمثلاتهم وأفكارهم على ذلك النحو المقلق المحير، ليس وعياً محايثاً لطبيعة البشر، وإنما هو نتاج لتاريخهم، يظهر متى توافرت شروط ظهوره، ويختفي أو يضمر متى ضمرت وانعدمت شروطه. وتتمثل هذه الشروط في أوضاع المجتمعات والفئات، من حيث حركتها وسكونها. فعندما تكون المجتمعات ساكنة مستقرة، يغيب فيها الحراك الاجتماعي أفقياً وعمودياً، يلتزم فيها كل فرد بفئته، وكل فئة بمكانتها الاجتماعية، وفق قواعد النظام الفكري والأخلاقي السائد، ذلك النظام الفكري الذي ليس إلا وجهة نظر الفئة السائدة، وقد أصبح وجهة نظر كونية شاملة لأفراد المجتمع وفئاته كلها، مكوناً بذلك الوحدة الداخلية التي يقوم عليها استقرار المجتمع. وفي هذه الحالة: لا مجال لاختلاف أفكار الناس، وتباين طرق التفكير في المجتمع، ولا وجود لمشكلة المعنى، أو تعدد أساليب التفكير والتقييم([1]). وحتى عندما تظهر في مجتمعات ساكنة ذات حركة عمودية ضعيفة، اختلافات بين أساليب تفكير الطبقات الدنيا، وأساليب الطبقات العليا، وتعبر تلك الاختلافات عن نفسها في نقد الأولى للثانية، فإن الطبقات العليا تتجه عادة في مجتمع يقوم على السلطة وما تمنحه من اعتبار ونفوذ، إلى عدم الاهتمام: «بالاستفسار والاستفهام عن وجودها الاجتماعي وقيمة إنجازاتها إلا قليلاً»([2]). وعندما تتعرض أساليب التفكير إلى تغيرات تدريجية بطيئة، في مجرى الزمن، فإن الناس لا يدركونها، لأنهم يعيشون في وضع اجتماعي تاريخي مستقر من جهة، ولأن مثل تلك التغيرات البطيئة التي تطرأ على مدى أجيال عديدة، لا يمكن للجيل الواحد أن يشعر بها في عصره وزمنه([3]).

هكذا تستمر كل فئة اجتماعية «تلقن أطفالها معاني الكلمات نفسها، وتعلم طرائق استنتاج الأفكار نفسها لكل عضو في الفئة الاجتماعية. (ويظل) الفرد مرتبطاً ارتباطاً وشيجاً بطرائق وأساليب التفكير التقليدية... ولا يشك

([1])المصدر نفسه، ص 61.

([2])المصدر نفسه، ص 63.

([3])المصدر نفسه، ص 61.

الفرد عامة في صحة التقاليد الفكرية التي يؤمن بها، ولا في وحدة وانسجام الفكر»([1]).

لا ينحصر اعتماد المجتمعات الراكدة على السلطة في المحافظة على رسوخ التقاليد الفكرية لدى الأفراد والجماعات، بل يتعداها إلى الاعتماد أيضاً على فئات المثقفين الذين تكمن وظيفتهم فيها على تزويدها بتفاسير للعالم، وإيجاد تسويات وتوفيقات بين تمثلات وأفكار مختلف الفئات الاجتماعية تعزيزاً لوحدة الفكر الشامل وانسجامه، وترسيخاً للتقاليد الفكرية السائدة.

يتحدد المثقفون في هذه المجتمعات إذن باحتكار وظيفة إنتاج المعنى وتفسير العالم وظواهره، ونشر تلك التفاسير بين مختلف الفئات والأفراد بواسطة وسائل النشر المتاحة، كالتدريس، والوعظ والإرشاد الدينيين... وبسبب ذلك، يشكل المثقفون جماعة اجتماعية تتميز ـ بحسب مانهايم ـ «بمكانة اجتماعية محدودة المعالم، واضحة السمات، أو تشغل موقعاً في بناء المجتمع، يشبه الموقع الذي تشغله إحدى الطوائف في ذلك المجتمع. بناء على هذه الفكرة يعتبر الساحر والبراهمي ورجل الدين المسيحي في العصور الوسطى مقاطع من فئات المثقفين، تمتعت كل منها بسيطرة احتكارية على إعادة بناء الفروق أو التوفيق بينها، بحسب وجهات نظر ساذجة عن العالم آمنت بها طبقات أخرى([2]).

يمثل المثقفون في المجتمع التقليدي المستقر طائفة، جماعة مغلقة، يتحدد موقعها الاجتماعي باحتكارها لإعادة إنتاج الحدود ونقاط التماس بين مختلف الطوائف في الفضاء الاجتماعي، على نحو يرسخ وحدة المجتمع وتماسكه. وتتم إعادة الإنتاج تلك، على المستوى الفكري والقيمي باحتكار التفسير الكوني الصحيح للعالم. ثم إن طائفة المثقفين، مثلها في ذلك مثل الطوائف الأخرى التي يتركب منها ذلك المجتمع، ذات نظام تراتبي صارم، وطقوس وأعراف وتقاليد، وسمات تميزها في اللباس والعيش والتصرف... إلخ.

غير أن مكانة المثقفين بوصفهم طائفة لا يستمدونها فقط من احتكارهم للقدرة على التفسير الصائب، وإنتاج المعنى الصحيح، وترسيخ تقاليد المجتمع

([1])المصدر نفسه، ص 61 ـ 62.

([2])المصدر نفسه، ص 67.

في الفكر والعمل، بل يستمدونها أيضاً من التحالف والدعم المتبادل بينهم وبين فاعلين اجتماعيين نافذين، على نحو ما نراه ماثلاً في التحالف الوطيد بين الكنيسة بوصفها جماعة منظمة من جهة، والمثقفين من جهة أخرى.

وكلما أصبح المثقفون قوة لجماعة منظمة كالكنيسة في القرون الوسطى، اتسم تفكيرهم بالطابع «المدرسي» البعيد عن صخب الحياة وتناقضاتها، وحرارة التجربة ومغامرات السيطرة على الطبيعة والمجتمع المهووس بالتنظيم والتوحيد والتوفيق، وإرجاع الحقائق والوقائع المستجدة التي تطرأ في الحياتين الدينية والمدنية إلى مجموعة من المبادئ والمعايير التقليدية المعروفة سلفاً، تلك المعايير المتناسبة تماماً مع الأسس التي تقوم عليها السلطة الحاكمة ونظامها الاجتماعي.

لكن ما أن تحدث، في هذه المجتمعات، حركة عمودية قوية مؤدية إلى حركة هبوط وصعود بين أفراد الطبقات الدنيا والعليا، وهو ما ينجم عنه تلاقياً واحتكاكاً بين أساليب وطرق التفكير الطبقية المتباينة، في كل فئة اجتماعية من فئات المجتمع، بحيث يفكر أفرادها في الموضوع الواحد بأسلوبين متضادين، بعد أن كانت في الوضع الاجتماعي السابق منفصلة بعضها عن البعض الآخر، حتى تنهار ثقة الناس في إطلاقية وخلود وصحة أساليب تفكيرهم، ومعاييرهم وقيمهم وأفكارهم، ويتبدد اعتقادهم في وحدة الفكر وانسجامه، وينقشع «الوهم الأول الذي كان سائداً في المجتمع السكوني، القائل إن الأشياء كلها يمكن أن تتغير، إلا الفكر، فيبقى محافظاً على نفسه إلى الأبد»([1]). وتنهار السلطة الثقافية للمثقفين التي قامت على أساس احتكار التفسير الصحيح، والمعنى الصائب، والنطق باسم الحقيقة المطلقة اليقينية الراسخة. وبانهيارها، يندفع اختلاف الرؤى، وتناقض الآراء والمذاهب، وصراع القيم والمعايير، وتباين عمليات التفكير وأساليبه، من دائرة اللاوعي والشعور الفردي والجماعي، إلى دائرة الشعور والوعي، فيتحدث الناس عندئذ عن أزمة الفكر، وأزمة القيم، ويعيشون أفراداً وجماعات هذه الأزمة على مستوى وعيهم وسلوكهم وعلاقاتهم الاجتماعية.

هذا ما يحدث عندما يصبح نظام المجتمع مفتوحاً، ومؤسساته ديمقراطية، والحراك الاجتماعي فيه ممكناً ومسترسلاً، وحرية التفكير شائعة،

([1])المصدر نفسه، ص 62.

تشمل الأفراد والفئات الاجتماعية، فتتمكن الفئات الدنيا من الحصول على اعتراف الجميع بشرعية أساليب تفكيرها، ويتجرأ الفرد على أن يضع كل شيء موضع سؤال وشك ونقد، من دون وصاية من أحد.

يرى مانهايم أن هذا الوضع حدث في التاريخ الفكري الغربي مرتين: الأولى ، في أثينا حيث أدى إقرار الديمقراطية الأثينية، والحراك الاجتماعي الذي عرفته، إلى ثورة فكرية تنويرية عبّرت عنها فئة من المثقفين الذين امتهنوا تدريس طرق التفكير وفن الاستدلال والبرهنة والخطابة والإقناع للمواطنين الأحرار، أعضاء المجالس والمؤسسات الديمقراطية الأثينية، وهم السفسطائيون الذين عرفوا بفكرهم القائم على الشك، وزعزعة اليقين في الحقائق والمعايير والقيم التي كان الناس يعتقدون أنها كلية وكونية ومطلقة وثابتة، وذلك بالتدليل على أنه ما من موضوع يمثل أمام الفكر، إلا ويكون قابلاً لأن يصبح موضوعاً للبرهنة على أنه هو وليس هو في الآن نفسه، الأمر الذي يعني أن الأشياء والموضوعات لا حقائق موضوعية ثابتة لها، وحتى إذا ما وجدت، فإنها غير قابلة لأن تدرك. فالإنسان مقياس الأشياء كلها، ما هو موجود منها، وما ليس موجوداً.

عبّر السفسطائيون، معلمو أساليب التفكير المؤثر الناجع في الديمقراطية الأثينية، بجرأة ووضوح، عما كان يختلج في فكر كل فرد في تلك المرحلة التاريخية من تردد وحيرة وشك، نتيجة التقاء أسلوبين في التفكير: أسلوب التفكير الأسطوري الذي هو أسلوب تفكير طبقة الأسياد النبلاء الذين أطاحت الثورة الديمقراطية بسلطتهم وسيادتهم في أثينا، وأسلوب تفكير الطبقة الحضرية من التجار والحرفيين الذي كان أسلوباً عقلانياً تحليلياً، إبان صعود تلك الطبقة إلى السلطة والحكم. وأدى التقاء هذين الأسلوبين في التفكير لدى الأفراد والجماعات (وهو ما عبّر عنه السفسطائيون فكرياً وبطريقة احترافية) إلى انتشار الريبة والشك، بسبب وجود معيارين لكل حكم خلقي، وتفسيرين لكل ظاهرة اجتماعية أو طبيعية. ومن هذه الزاوية، يعتبر السفسطائيون هم المعبّرون عن طبيعة عصرهم الذي تسارعت فيه التحولات الاجتماعية، فأدت إلى تحولات في أنظمة الفكر وأساليب التفكير، الأمر الذي جعل الناس يعون إشكالية التفكير وتناقض أساليبه. ولم يكن ذلك الوعي دليلاً على انحطاط الفكر آنئذ، ولا على انهيار العالم الذي يستند إليه، إنما مؤشراً على يقظة الفكر من سباته، وإرساء الأسس لبناء أساليب فكرية مختلفة، لا يمنع اختلافها من أن تؤدي بالأفراد

والجماعات إلى إدراك الحقيقة والحق، والخروج من مأزق الريبة والحيرة في الفكر والعمل. وهذا ما قام به سقراط مستخدماً أساليب السفسطائيين أنفسهم للتغلب على المآزق النظرية والعملية التي انتهى إليها فكرهم، ولتأسيس قواعد يعتمد عليها الناس في التماس معرفة يقينية بالعالم([1]).

ـ أما المرة الثانية ، فتتعلق بوضع تاريخي تميز بحركة صعود وهبوط، عنوانها البارز انهيار المجتمع الإقطاعي القروسطي، وتصدع احتكار طائفة الإكليروس للعقل ولتفسير العالم من جهة، وانبثاق العصور الحديثة، وقيام المجتمع البرجوازي الديمقراطي الحديث، ونشوء «فئة المثقفين الأحرار» الذين لا يرتبطون بأي فئة اجتماعية، على أنقاض طائفة المثقفين الدينيين الكنسيين، من جهة أخرى.

لقد قام المجتمع البرجوازي الحديث ـ بعكس أشكال المجتمعات القديمة ـ على أساس تمايز اجتماعي قوي، أعاد صياغة الفضاء الاجتماعي، على أساس مبدأ التنافس بدلاً من الاحتكار، والطبقة المفتوحة بدلاً من الطائفة المغلقة، الأمر الذي أدى إلى إقرار حدود مرنة، متحركة، رجراجة، بين المراكز والطبقات الاجتماعية، بشكل أطلق الحركة العمودية والأفقية من عقالها إلى غير رجعة. وقامت الطبقة البرجوازية التي قادت بناء نظام هذا المجتمع المنفتح، تاريخياً ـ على أساس فئتين اجتماعيتين أساسيتين هما: الرأسماليون الذين يستمدون مكانتهم السائدة في المجتمع من امتلاكهم للرأسمال أي للرأسمال الاقتصادي بتعبير بيير بورديو، فهم طبقة الملاكين الرأسماليين من جهة، وأولئك الذين تشكل تربيتهم رأسمالهم الوحيد، أي الرأسمال الثقافي، فهم طبقة المثقفين من جهة أخرى. والمثقفون من هذه الزاوية أصل اجتماعي للبرجوازية، فهم عنصر من عناصرها التكوينية، حلّوا محل الإكليروس، وشكلوا فئة دينامية منفتحة مرنة منخرطة في دوامة الحياة الواقعية، تواجه مشكلات الحياة المتجددة باستمرار، الأمر الذي جعل فكرها يبتعد عن جمود النزعة المدرسية لطائفة الإكليروس، مؤسساً ما سيعرف في وقت لاحق بالنزعة الإنسانية([2]).

غير أن القول إن البرجوازية تستمد جذورها الاجتماعية والتاريخية من

([1])المصدر نفسه، ص 65 ـ 66.

([2])المصدر نفسه، ص 253.

عنصري: مالكي الرأسمال الاقتصادي، ومالكي التربية أو الرأسمال الثقافي، لا يعني بالضرورة «أن يكون العنصر المثقف من الناحية الأيديولوجية على اتفاق مع العنصر الذي بحوزته الأملاك»([1]).

ذلك أن ما يجعل المثقف مثقفاً هو تربيته، أو إن شئت رأسماله الثقافي، لا رأسماله الاقتصادي أو وضعه الاجتماعي. ومن ثم، إن المثقف قد يكون برجوازياً أو موظفاً أو أجيراً، بحسب أصله وموقعه ووظيفته وطراز عيشه، منتمياً إلى طبقة اجتماعية معينة، فيتمثل منظور طبقته إلى العالم، ويفكر بطرق وأساليب تفكيرها نفسها، وهو في ذلك لا يختلف عن كل فرد من أفراد طبقته. غير أن ما يجعله مختلفاً عنهم جميعاً، أي ما يجعله مثقفاً، هو التربية التي اكتسب بفضلها تكويناً عقلياً كلياً، يجمع في تركيب منطقي موحد بين أساليب تفكير مختلف الطبقات، ومنظوراتها إلى العالم، ووجهات نظرها المتفاعلة في إطار الصراع الاجتماعي والسياسي الذي يحرك المجتمع الحديث ويحدد مساراته. والمثقف قادر بفضل تربيته وتكوينه، دون غيره من أفراد طبقته الاجتماعية، على التفكير في كل قضية وتقديرها، لا من منظور طبقته فحسب، ولا بوسائل وطرق تفكيرها فقط، بل من منظور طبقات المجتمع كافة، وباستخدام أساليب تفكيرها كلها، وطرقها في التقييم والحكم.

إذن، يتحدد المثقف أولاً وقبل كل شيء بوعيه وتربيته التي تجمع في نسيجها بين المتباين من أساليب التفكير ومنظورات العالم، والمتناقض المختلف من التيارات والمذاهب. ومن ثم، إذا نظرنا إلى كل مثقف من زاوية نظر مكانته الاجتماعية، فإننا نحصل على فئات متباينة من المثقفين، فمنهم البرجوازي والأرستقراطي والموظف والأجير... إلخ، فهم لا يشكلون طبقة اجتماعية تتحدد بموقعها المباشر في بنية الإنتاج المادي، وبوعيها الطبقي، على العكس تماماً مما نراه ماثلاً في حال الفاعلين الذين يساهمون مباشرة في عملية الإنتاج الاقتصادي، كالرأسماليين أو العمال مثلاً.

غير أننا إذا نظرنا إلى كل مثقف من زاوية نظر تربيته وثقافته ووعيه، فإننا نجد أنفسنا أمام جماعة اجتماعية متجانسة، هي جماعة المثقفين التي يضعف فيها أثر الفوارق الناجمة عن الانتماءات الطبقية. وإن ما يشكل فرادة المجتمع الحديث في نظر مانهايم، بالمقارنة مع المجتمعات القديمة، هو أن

([1])المصدر نفسه، ص 253.

النشاط الثقافي فيه ليس حكراً على طائفة اجتماعية منظمة تنظيماً تراتبياً مغلقاً، على نحو ما كانت عليه طائفة الإكليروس في المجتمع الإقطاعي البائد، بل هو نشاط مشاع بين أعضاء كل طبقات المجتمع، يتخصص فيه ويتنافس على القيام به أفراد منهم، يمثلون مرتبة اجتماعية كبيرة (Stratum) ، لا ترتبط بأي طبقة اجتماعية بعينها، ما دام أعضاؤها ينحدرون من طبقات المجتمع الحديث كلها([1]).

هؤلاء هم المثقفون الذين يعتبرهم مانهايم جماعة لاطبقية نسبياً، تتأرجح وتتحرك في مرتبة وسط بين طبقات المجتمع الحديث، من دون أن تشكل طبقة وسطى، فهي لم تلق مرساتها بعد، وتتكون من رواسب الطبقات المختلفة، وأوضاع الحياة الاجتماعية المتباينة، لا يخضع أسلوب تفكير أفرادها لتنظيم مماثل للتنظيم الطائفي الكهنوتي، الأمر الذي جعلهم ـ وهم في خضم تنافسهم على الحظوة لدى جمهور طبقات المجتمع الحديث ـ يحررون أساليب الفكر والتجربة من القيود كلها، ويتجرأون على استخدام أكثر طرائق التفكير والإبداع اختلافاً وتبايناً في المجتمع([2]).

إن المرتبة الاجتماعية الوسطى التي وجد المثقفون أنفسهم مصنفين فيها، بحكم تراثهم التربوي المشترك، تضعهم في مهب رياح تيارات طبقات المجتمع كلها، ووجهات نظرها، سواء أكانت وجهات نظر طوباوية أم أيديولوجية، وفي ملتقى أساليب التفكير المتباينة كلها، والتي تعبّر تعبيراً نظرياً عن اختلاف أساليب عيش الطبقات الاجتماعية، وطرق كسبها لعيشها مادياً، وتناقض مصالحها، واندماجها في صراع متبادل متواصل هادف إلى نصرة تلك المصالح.

هذه المرتبة الوسطى المتحررة من أي مصلحة طبقية أو حزبية التي يشغلها المثقفون في الفضاء الاجتماعي الحديث، والتي تلتقي فيها المصالح الطبقية المتناقضة كلها، وتجتمع في إطارها كل الأداليج والطوباويات وأساليب التفكير، هي التي تؤهل المثقفين ـ موضوعياً، بالإضافة إلى عامل التربية ـ لكي يقوموا بعملية التركيب المنطقي لأساليب التفكير الطبقية كلها، ويوفّقوا بين مختلف الأداليج والطوباويات ومنظورات العالم التي تتصارع في

([1])المصدر نفسه، ص 253.

([2])المصدر نفسه، ص 68 ـ 69.

المجتمع الحديث، وبخاصة أن منظورات العالم الطبقية لا تخلو ـ على الرغم من التشوهات التي تلحق بها بسبب تنافر المصالح ـ من أنوية فكرية مطابقة للواقع الحاضر. وتكمن رسالة المثقفين بالضبط ـ في إطار هذا الوضع الاجتماعي التاريخي ـ في عودة المنظورات الأيديولوجية والطوباوية كلها، إلى أوضاعها الاجتماعية الملموسة، وفحصها فحصاً تحليلياً نقدياً، قصد فصل التشوهات والتزييفات التي لحقت بها باسم الماضي أو المستقبل، والاحتفاظ بما فيها من أفكار مطابقة للواقع.

وهذه الأفكار المطابقة التي يستمدها المثقفون من المنظورات الأيديولوجية والطوباوية كلها، هي التي يؤلف منها المثقفون التركيب المنطقي الموحد المعبّر عن «كلية» الواقع التاريخي و«حقيقته»، الأمر الذي يسمح للبشر أخيراً بالسيطرة على مصيرهم الاجتماعي والتاريخي، وتوجيهه عقلانياً لما فيه صالحهم العام.

وإذا كان البشر قد نجحوا في السيطرة على وجودهم الطبيعي، وعقلنته بواسطة تأسيس العلوم الحقة، فها قد حان الوقت، بظهور هؤلاء المثقفين الأحرار القادرين على «التطلع» الشامل إلى الواقع الاجتماعي والتاريخي من منظور كلي لا طبقي، لتأسيس علم السياسة، وعلم اجتماع المعرفة، بوصفهما يشكلان المعرفة الموضوعية التي تمكن البشر من إدارة شؤونهم إدارة عقلانية، تجنب المجتمع الحديث من الانهيار بسبب أزمة عميقة، تهز كيانه منذ القرن التاسع عشر. وليست هذه الأزمة إلا نتاجاً لسيرورة التمايز الاجتماعي المحايثة للمجتمع الحديث، تمايزاً مفضياً إلى اتساع المسافات الاجتماعية الفاصلة بين الطبقات، واستفحال ظاهرة التشدد الحزبي والتطرف الأيديولوجي والنظري، الأمر الذي قد يؤدي إلى تهديد اندماج المجتمع الحديث، وانهيار تماسكه.

بهذا المعنى، يصبح المثقفون في المجتمع الحديث، حراساً للبشرية المعاصرة، ينيرون طريقها الذي تحجبه ظلمات الأيديولوجيا، وأحقاد الطوبى، وتشدد الأحزاب ذات الرؤى الضيقة والمصالح الأنانية. «وفي حالة عدم قيامهم بهذا الدور يسود ليل دامس تلفه ظلمة حالكة»([1]).

([1])المصدر نفسه، ص 259.

لكن متى يستطيع المثقفون القيام بهذا الدور الذي يؤهلهم له موقعهم الوسطي اللاطبقي في المجتمع المعاصر؟

يجيب مانهايم أن المثقفين المتحررين من الروابط الاجتماعية، وجدوا أنفسهم موضوعاً لانتقادات متعددة، وصفتهم بأنهم «بلا طعم ولا رائحة»، وبأنهم متذبذبون، وذلك بسبب عدم استقرارهم الاجتماعي وتسكعهم بين الطبقات الاجتماعية، وتوزعهم على المعسكرات المتصارعة، بحثاً عن حظوة لدى الجمهور.

في هذه الحالة، يوفّر المثقفون للطبقات المتصارعة كلها، منظريها الذين يعبّرون عن مصالحها وغاياتها الطبقية تعبيراً نظرياً شمولياً، فيلتحم كل مثقف بالطبقة التي اختار الانحياز إلى منظورها، والمساهمة في توجيه نضالها السياسي، فيعود هذا الالتحام بالخير على تلك الطبقة وأحزابها وجماهيرها. غير أن هذا الالتحام بالطبقة لا يسلب منهم وعيهم التركيبي الشمولي الذي يتجاوز الوعي الطبقي لأولئك الذين يرتبطون مباشرة بالانتماءات الطبقية، الأمر الذي يؤدي إلى تفاوت في وعي وسلوك هؤلاء المثقفين وطبقاتهم الأصلية أو الطبقات التي اختاروا طواعية الدخول في خدمتها.

ينتج من هذا التفاوت شكوك عديدة، يتبادلها المثقفون وطبقاتهم الأصلية أو الطبقات الاجتماعية التي اختاروا الانتماء إليها وإلى أحزابها. ويرى مانهايم أن هذه الشكوك هي التي تفسر تعصب المثقفين وتحزبهم الشديد لأطروحات أحزاب الطبقات التي وضعوا أنفسهم في خدمتها. ذلك أن هذا التعصب تعويض نفسي عن ضعف انسجامهم الحقيقي مع طبقاتهم، ووسيلة لتأكيد إخلاصهم المشكوك فيه من طرفهم، ومن طرف الطبقات والأحزاب التي يخدمونها. ولا تفسر هذه الشكوك تعصب المثقفين فقط، بل تفسر تذبذبهم أيضاً([1]).

وهذا يعني أن المثقفين كلما لم يعوا فرادة موقعهم في المجتمع الحديث بوصفهم جماعة لاطبقية، يقع على عاتقها القيام بوظيفة التركيب المنطقي الموحد لكل منظورات وأساليب تفكير الطبقات والأحزاب المتصارعة، العاجزة بحكم مصالحها الطبقية عن رؤية «الكل»، وانحازوا إلى صف هذه الطبقة ضد أخرى، يضعون أنفسهم في مأزق لا يحسدون عليه، يتمثل في

([1])المصدر نفسه، ص 256.

كونهم كلما انحازوا إلى طبقة اجتماعية، قابلتهم بالشك والردع والحذر.

إن خروج المثقفين من مأزقهم وخيبتهم وفشلهم يكمن في كفهم عن التنافس (الفج للحصول على الحظوة لدى جماهير الطبقات والأحزاب المتصارعة)، ووعيهم بموقعهم الخاص في فضاء المجتمع المعاصر، وبما يتضمنه ذلك الموقع من رسالة تستوجب أن يقوموا بوظيفة التركيب والتوفيق بين الطبقات خدمة لتقدم المجتمع وازدهاره وتقوية اندماجه، في زمن لا يتوقف التمايز الاجتماعي عن توزيع وإعادة توزيع ذلك المجتمع إلى طبقات عديدة، تتجدد باستمرار، ولا تني عن الصراع والتناحر.

بهذا وحده، يتمكن المثقفون من إخراج المعرفة بالوجود الاجتماعي من النسبية، بالمعنى الذاتي المفضي إلى السقوط في مستنقع الريبة واللاأدرية والعدمية على مستوى الفكر، والحيرة والقلق على مستوى العمل والعلاقات الاجتماعية، وإدخالها إلى ترابطية سوسيوتاريخية، شبيهة بنسبية أينشتاين (Albert Einstein) (1879ـ 1955) ومدرسة فيينا، أي إلى نسبية تضع في حسبانها وضعية الملاحظ، وتحقق شكلاً من أشكال الموضوعية للمعرفة الاجتماعية([1]).

ومن المعلوم أن نظرية مانهايم تعرضت لانتقادات عديدة، أهمها:

1 ـ إن نظرية مانهايم، نظرية «المثقفين اللامنتمين اجتماعياً»، تتناقض مع المسلمة الأولى لسوسيولوجيا مانهايم نفسه التي تؤكد المعرفة باعتبارها انشراطاً اجتماعياً.

2 ـ إن هذه النظرية ليست ـ في رأي غابل (Gabel) ـ إلا تعبيراً عن وضعية يهود أوروبا الشرقية الذين كانوا يعانون تهميشاً كبيراً، جعلهم يبدون كما لو كانوا من دون ارتباطات، ولا جذور في مجتمعاتهم.

3 ـ إن هذه النظرية ليست ـ في رأي بورديو (Pierre Bourdieu) (1930ـ 2002) ــ إلا تمجيداً ذاتياً تمارسه فئة اجتماعية (فئة المثقفين) على نفسها، معتبراً إياها «أيديولوجيا مهنية للمثقفين»([2]).

([1])Joseph Gabel, Conscience et connaissance, Annales marocaines de sociologie (Rabat) (1970), p. 58.

([2])محمد سبيلا، الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص48.

ثالثاً: سان سيمون و«المثقفون» الوضعيون

أشرنا في ما سبق إلى أن سان سيمون (Saint-Simon) (1760ـ 1825) هو أول من استخدم كلمة «مثقفين» (Intellectuels) «في صيغة اسم، لا في صيغة نعت»([1])، وذلك للإشارة إلى فئة جديدة من فئات النخبة الثقافية التي تكسب عيشها ـ في إطار تقسيم العمل الاجتماعي ـ بتخصصها في الإنتاج الفكري والنظري ـ في مجتمع انتقل من نمط التنظيم الإقطاعي إلى نمط التنظيم الصناعي. تتكون هذه الفئة الجديدة ـ التي انبثقت على مسرح التاريخ بانبثاق المجتمع الصناعي الوضعي ـ من العلماء العصريين المتخصصين في العلوم الحقة من فيزيائيين وكيميائيين وفيزيولوجيين ورياضيين. وهي تكوّن إلى جانب رجال الدين الذين سادوا خلال طفولة البشرية والمرحلة اللاهوتية من جهة، ورجال القانون والفلاسفة الميتافيزيقيين الذين سادوا خلال مراهقتها ومرحلتها الميتافيزيقية من جهة أخرى، ما يمكن تسميته بالنخبة الثقافية التي تخصصت، كما أسلفنا، في الإنتاج النظري والفكري، بغية إيجاد حلول لمشاكل المجتمع.

إن فئة المثقفين الوضعيين (Les Intellectuels) هم من فئة رجال الصناعة والمجتمع الصناعي الوضعي الحديث، وفئة رجال القانون والفلاسفة الميتافيزيقيين، وما يوحد بين هاتين الفئتين، هو أنهما معاً يشكلان نخبة ثقافية زمنية علمانية عصرية مرتبطة عضوياً بانبثاق وتطور المجتمع الرأسمالي الصناعي الحديث، وهما يختلفان اختلافاً كلياً عن طائفة علماء الدين (Les Clercs) الذين مثلوا النخبة الثقافية السائدة في النظام الإقطاعي البائد.

ويكمن الأساس التاريخي لاختلاف الفلاسفة والأدباء ورجال القانون مع رجال الدين، وائتلافهم النسبي مع المثقفين الوضعيين، في كونهم مثلوا تاريخياً النخبة الثقافية التي قادت مرحلة الانتقال من النظام الإقطاعي إلى

([1]) يقول سان سيمون في كتابه ما يلي: J'Invite les intellectuels positifs à s' unir et à combiner leurs forces pour faire un attaque générale et définitive aux préjugés, en commençant l' organisation du système industriel; d' une autre part, je demande aux industriels qui sont les plus riches et les plus positifs, de se coaliser pour donner les moyens à leurs intellectuels de faire et de publier le travail scientifique dont ils ont besoin.

انظر: Henri Saint-Simon, Du Système industriel (Paris: Ed. Antoine-Augustin Renouard, [1821]), pp. 191-192.

النظام الصناعي الحديث، وهي مرحلة نقدية، تميزت بالكشف عن لاشرعية استمرار بقاء النظام الإقطاعي، ما دامت شرعية أي نظام اجتماعي، إنما يستمدها من قدرته على تقديم الخدمات الضرورية لصالح أغلبية فئات المجتمع، وفي مقدمها الفئات الاجتماعية الفقيرة.

والحال، إن الأرستقراطية الإقطاعية التي كانت في ما مضى تحتكر تقنيات الحرب والقتال، جيلاً بعد جيل، موفرة بذلك لعموم الشعب الحماية الضرورية من ضروب العدوان الداخلي والخارجي، ها هي أصبحت بعد الثورة الفرنسية، بل قبلها بردح من الزمن، عاجزة عجزاً مطلقاً عن الاستمرار في أداء تلك الخدمات، بسبب انتشار أسلحة البارود، وابتذال تقنيات الحرب والقتال من جهة، وبسبب ركونها إلى حياة فارغة من أي عمل منتج من جهة أخرى.

وقد مثّل الأنسيكلوبيديون([1]) بقيادة ديدرو (Denis Diderot) (1713ـ 1784) الذي لم يكن فيلسوفاً فقط، بل كان أديباً أيضاً، علامة بارزة على هذا الصنف من الفلاسفة الميتافيزيقيين ورجال القانون الدين، ارتبطت أعمالهم بتقويض الأسس الفكرية للسلطة الثقافية التي كان علماء الدين يحتكرونها عبر الأجيال، وتبيان لاشرعية ولاعقلانية النظام السياسي الإقطاعي الاستبدادي الذي كان النبلاء يشكلون قلبه النابض.

بيد أن نقد هؤلاء الأنسكلوبيديين للنظام الإقطاعي السائد آنئذ، كان نقداً ميتافيزيقياً لاتاريخياً وضعياً ـ في نظر سان سيمون ـ الأمر الذي جعله يبدو في مظهر نقد شكلي بياني وبلاغي من جهة، ويتجه اتجاهاً متطرفاً وعاجزاً عن اقتراح البدائل الاجتماعية الواقعية، القابلة للتحقق من جهة أخرى.

([1])نسبة إلى Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers التي أسسها ديدرو بمساعدة دالامبير ما بين عامي 1728 و1742 لتكون موسوعة شاملة لكل اكتشافات العقل البشري منذ فجر التاريخ في العلوم والتقنيات والفلسفات والآداب... وفق رؤية أنوارية، مفادها أن الجنس البشري متى تحرر من قيود الوصاية والحجر بعامة، ومن حجر التصورات اللاهوتية بصفة خاصة، إلا ووجدناه يتقدم ويتطور في مختلف مجالات الحياة. إننا هنا إذاً أمام بداية وعي الأوروبيين بانبثاق الحداثة وتطورها في أوروبا: ففي ألمانيا نهاية القرن الثامن عشر ظهرت حركة تاريخية، حاولت تصنيف الحضارات العالمية وفق سلم تطوري، يبرز العقل، وهو يتطور، مؤسسات الحضارات المختلفة من أبسطها إلى أعقدها، وظهرت رسالة «ما الأنوار لإيمانويل كانط، وفلسفة هيغل»، على سبيل المثال لا الحصر. نذكر من بين الأنسيكلوبيديين (أو الموسوعيين): (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Buffon, Quesnay, et Turgot).

وبالجملة، لقد كان تفكير هؤلاء المثقفين تفكيراً سالباً، يحسن التهديم والتقويض والتفكيك، غير أنه عاجز تماماً عن التشييد والبناء وإعادة التنظيم. نعم، لقد كانت جماعة الأنسكلوبيديين تضم علماء وضعيين مثل دالامبير (Jean Le Rond d'Alembert) (1717 ــ 1783)، غير أنهم لم يتمكنوا من فرض طريقتهم العلمية في التفكير والتحليل وتصور الأمور على الاتجاه العام الذي سارت فيه الجماعة، فظلت الريادة الفكرية في يد الفلاسفة الأدباء الذين خرجت الثورة الفرنسية من فكرهم الناقد السالب، وبلاغتهم اللفظية العاجزة عن تصور البدائل الواقعية الممكنة. وجاءت تلك الثورة ـ على مقاس فكرهم السالب ـ عنيفة مدمرة، زلزلت أركان النظام الإقطاعي، من دون أن تنجح في إعادة تنظيم المجتمع تنظيماً اجتماعياً منسجماً.

وهكذا غرق المجتمع في دوامة الفوضى والعنف الشاملين، ودخل في طور أزمة طالت واستطالت، ويتعين اليوم إنهاؤها إلى الأبد.

وإذا كانت الأزمة التي مسّت المجتمع الفرنسي إبان الثورة الفرنسية الكبرى وبعدها، والتي انتشرت في غيره من «الأمم الأكثر تحضراً»، ليست إلا «حصيلة نهائية لكل التغيرات التي أصابت تدريجياً النظام السياسي القديم إلى يومنا هذا»([1])، فإن ما يجب الانتباه إليه ـ يقول سان سيمون ـ هو أن هذه الأزمة هي، أولاً وقبل كل شيء، أزمة تحوّل وانتقال من النظام الفيودالي إلى النظام الصناعي والعلمي، وأنها «ستدوم، بشكل لا مفر منه، إلى غاية أن يصبح تكوّن النظام الجديد في حالة، يتمكن معها من القيام بنشاطه الكامل»([2])، ولن يقوم النظام الصناعي الجديد بنشاطه الكامل إلا إذا تخلّص القرن التاسع عشر من سيطرة النقد الذي يعتبر خاصية محايثة ملازمة للقرن الثامن عشر، عصر الفلاسفة والمحامين والأدباء النقديين، ليستثمر في الواقع الملموس خاصيته الجوهرية التي تتمثل في التنظيم وإعادة التنظيم الاجتماعي الشامل.

وإذا كان التنظيم خاصية القرن التاسع عشر، فلأن هذا القرن هو عصر العلماء الوضعيين، عصر الفيزيائيين والكيميائيين والفيزيولوجيين وعلماء الرياضيات الذين لم يمتهنوا صناعة الكلمات فحسب، بل صناعة الأشياء أيضاً، ولم يهيموا قط بشكليات الأشياء، بل بمحتوياتها ومضامينها الواقعية

([1])انظر مقدمة: Saint-Simon, Ibid., p. 1.

([2])المصدر نفسه، ص 1.

الملموسة أيضاً، وأبانت مناهجهم في التحليل والبرهنة والاستنتاج نجاعتها في مجالات الإنتاج كلها، وفي السيطرة المنظمة على الطبيعة، وستبين حتماً نفعها العميم في مجال السيطرة على المجتمع، وقيادته قيادة سليمة، من شأنها إنهاء الثورة وإخراج المجتمع من نفق أزمته العميقة الطويلة.

بيد أن قيادة المجتمع باتجاه إعادة تنظيمه تنظيماً مندمجاً متماسكاً يتطلب تحديد هدف واضح لنشاط ذلك المجتمع، ومن دون تحديد الهدف يتعذر قيام أي نظام اجتماعي أو سياسي.

وقد عجز الفلاسفة الميتافيزيقيون ورجال القانون عن تحديد هدف واقعي ملائم للمرحلة الوضعية التي وصلها المجتمع في تطوره بعد الثورة، لأن أسلوب تفكيرهم الميتافيزيقي الشكلي الملتبس يحول بينهم وبين رؤية أنه «لا يوجد للأمة، كما للفرد... إلا هدفان اثنان للنشاط: إما الغزو، أو العمل. وتتناسب معهما فكرياً وروحياً إما العقائد العمياء، أو البرهنة العلمية، أي البرهنة القائمة على أساس ملاحظات وضعية. والحال، يتعين تغيير هدف النشاط العام كيما يتغير النظام الاجتماعي تغيراً حقيقياً. وكل التحسينات الأخرى، كيفما كانت أهميتها، ليست إلا تعديلات، أي تغيرات في الشكل لا في النسق والنظام»([1]). وينتج من ذلك في نظر سان سيمون أن البشرية لم تعرف في تاريخها إلا نظامين اجتماعيين سياسيين أساسيين متواترين، هما النظام الإقطاعي العسكري الذي تنظمت فيه كل القوى الاجتماعية لتحقيق هدف جماعي، هو هدف الغزو الذي كان يبدو في التمثل الجمعي، كما لو كان المصدر الحقيقي لثروات الأمة وأمنها الداخلي والخارجي وازدهارها، ثم النظام الصناعي الذي يتعين أن تنتظم فيه كل القوى حول تحقيق هدف جماعي آخر، هو النشاط الصناعي العلمي بوصفه المصدر الحقيقي المنتج لثروات الأمة وأمنها وازدهارها.

يتمركز النظام الإقطاعي إذن حول سيطرة البشر على البشر، سيطرة مباشرة، ويقوم على أساس اقتصاد الغزو والنهب والغنيمة، وهو اقتصاد غير منتج للثروات ولا يسمح بتراكمها، بينما يتمركز النظام الصناعي الذي سيخلفه بالضرورة، ما دامت شروط قيامه موجودة فعلاً، حول سيطرة البشر على الطبيعة بواسطة العلم والتقنية، الأمر الذي يمكّن البشرية لأول مرة من إقامة

([1])المصدر نفسه، ص 10.

اقتصاد منتج للثروات التي تـتراكم لفائـدة الإنسـان، فتـزداد حريتـه ورخـاؤه كلـما ازدادت معرفته العلمية والتقنية بقوى الطبيعة، وكلما خضعت أشكال وجوده الاجتماعي للتنظـيم العقلاني العلمي.

لا ينكر سان سيمون فضل النظام الإقطاعي، متجسداً في نخبته السياسـية والثقافيـة، أي في النبلاء وعلماء الدين، على تقدم الحضارة وتوفير الشروط لتقدم البشرية نحو ارتيـاد آفـاق تاريخية جدية، بيد أن ذلك لا يمنعه من الإقرار بضرورة زوال هذا النظام، لأنه ـ بكل بسـاطة ـ أصبح نظاماً طفيلياً لا شرعية له، بعد أن أنجز كامل مهماته التاريخيـة في خدمـة البشريـة. فتعين عندئذ أن تستلم مقاليد الحكم والسلطة القوى الاجتماعية والسياسية الجديدة، قـوى الصناعة والعلم.

غير أن ذلك لم يكن ممكناً بسبب ضعف تلك القوى الجديدة وعدم نضجها للقيام بمهمتهـا التاريخية، الأمر الذي أدى إلى قيام نظام اجتماعي سياسي انتقالي بين النظام الإقطـاعي الآخـذ في الانهيار، والنظام الصناعي الآخذ في التكون والتشكل والاستقرار. وقد كان لهـذا النظـام الانتقـالي، متمثلاً في نخبته السياسية والثقافية من رجال قانون وفلاسفة وأدباء، فضل الـدفاع عـن مصـالح القوى الصناعية والعلمية الجديدة، وضمان شروط نموها ضد القوى الإقطاعية الطفيلية، لما كـان النظام الإقطاعي لا يزال قائماً. أما عندما انهار، إثر الثورة الفرنسية الكبرى، فـإن النظـام الانتقـالي الذي يرئسه الفلاسفة والمحامون والأدباء، حلّ محله وأصـبح يطمـح إلى أن يفـرض نفسـه نظامـاً دائماً قادراً متكاملاً. وهذا ما لم يكن ممكناً بسبب كونه خلط بين الهدفين الجمعيين: هدف الغزو وهدف العمل المنتج، واتجه في خضم هـذا الغمـوض إلى تحقـيقهما معـاً، فأصـبح لـذلك نظامـاً هجيناً، واكتسى نظامه السياسي صبغة نظام لقيط، نظام لا شرعية له. وهذا مـا يـفسر ـ بحسـب سان سيمون ـ ارتداده إلى الخلف مستنجداً بأساليب التنظيم والحكم القديمة التي كانت سائدة لدى الأسلاف في العهد الروماني القديم، وارتماءه إلى الأمام لتزويد الأمة بقانون أسـاسي مسـتقبلي متطرف (ذي منظور ميتافيزيقي)، لا يتناسب مع أوضاعها الانتقالية الواقعية (في وقت كان مـن اللازم فيه الاكتفاء باقتباس الدستور البريطاني لإجراء تغيير تدريجي هادئ، يجنب الأمة حمامات الدم التي أغرقتها فيها الثورة الفرنسية).

وهذا التخبط في تحديد الهدف الجماعي الواقعي الذي يتناسب مع طبيعـة

المرحلة التاريخية التي وصلها المجتمع في تطوره، هو ما جعل المجتمع ـ بحسب سان سيمون ـ يقاد في عهد المغامر بونابرت إلى الارتداد نحو تحقيق هدف جماعي، تجاوزه التاريخ بعد سقوط النظام الإقطاعي، ألا وهو هدف الغزو والعدوان الخارجي.

وفي غياب هدف واضح لنشاط المجتمع، قاد النظام الذي أقامه الفلاسفة الميتافيزيقيون والمحامون والأدباء بعد الثورة، وهو نظام انتقالي ورث كل سيئات النظام البائد، على الرغم من التغييرات التي أجريت عليه، المجتمعَ إلى أزمة عميقة، دامت عقوداً من السنوات. ويتعين اليوم ـ يقول سان سيمون ـ وضع حد نهائي لها، وذلك بإنهاء الثورة.

وانهاء الثورة، والخروج من الأزمة، وإعادة تنظيم المجتمع على أساس هدف واضح، لن يكون في الأوضاع التاريخية المعاصرة إلا هدف العمل والنشاط الصناعي العلمي المنتج للثروات. ويتطلب ذلك كله أن تنتقل مقاليد السلطة ومواقع اتخاذ القرار من أيادي نخبة المرحلة الانتقالية: المحامون والفلاسفة الميتافيزيقيون والأدباء، لتستقر أخيراً في أيادي الفئات الاجتماعية المنتجة، من صناعيين وبنكيين وتجار وفلاحين، وهي الفئات العصرية التي على كاهلها تقع مهمة إعادة تنظيم المجتمع (بعد ما سيسميه كونت في ما بعد بالفوضى الكبرى) في إطار نظام جديد هو النظام الصناعي.

غير أن هذه الفئات المنتجة العصرية لن تتمكن من انتزاع موقع القيادة، وأداء مهماتها التاريخية العظيمة في إعادة تنظيم المجتمع، على أساس هدف مركزي هو العمل المنتج، من دون أن تتسلح بنظرية واضحة، بفلسفة وضعية، بحسب سان سيمون، تقود سلوكها قيادة عقلانية رشيدة نحو تحقيق تلك الغايات والمقاصد. فالأفكار تقود العواطف وتوجهها، والعواطف تعبّر عن نفسها في سلوكات الناس وأفعالهم، وتفاعل أفعال الناس هو ما يحدد في نهاية التحليل الوجود الاجتماعي للبشر. إذاً، الأفكار تقود الوجود الاجتماعي للبشر، ها هنا يضع سان سيمون نفسه وريثاً شرعياً لفلاسفة عصر الأنوار الذين طالما نحا عليهم باللائمة كما يقال. ولما كان العقل يحكم العالم وتاريخه، كان واجباً على الفئات العصرية المنتجة من صناعيين وبنكيين وتجار وصناع التي تمنعها شروط عيشها وعملها من الانكباب على العلوم والمعارف، من أن تتحالف مع المتخصصين في شؤون الفكر. وقد بينت التجربة ـ يقول سان سيمون ـ أن الميتافيزيقيين الأدباء والحقوقيين لا يشكلون أي منفعة لصالح

الفئات المنتجة العصرية، ما دامت مصالح الطرفين متناقضة تناقضاً تاماً من جهة، وما دام أولئك الميتافيزيقيون ورجال القانون صناع الجمل والكلمات، عاجزين عجزاً تاماً عن إنشاء نظام فلسفي جديد، يتلاءم مع طبيعة المرحلة الوضعية التي وصلها المجتمع المعاصر من جهة أخرى.

إن التجربة ذاتها التي أبانت عدم جدوى الميتافيزيقيين، هي التي تؤكد حاجة الفئات المنتجة العصرية إلى منظرين جدد، هم المثقفون الوضعيون من فيزيائيين وكيميائيين وفيزيولوجيين ورياضيين، لأنهم هم وحدهم الذين أبانوا عن قدرتهم الفكرية في إيجاد حلول ناجعة مفيدة للمشاكل الملموسة التي تعترض سبيل الصناع ورجال المال والفلاحين والتجار، في مجالات إنتاجهم المختلفة، وهم وحدهم القادرون على أن يستنبطوا بفضل أساليب تفكيرهم الوضعي القائم على أساس المعطيات الملموسة، القابلة للملاحظة والتحقق العلميين، حلولاً علمية للمشاكل الكبرى التي ستظهر في أثناء قيام تلك الفئات العصرية، متى تسلمت زمام الحكم بإعادة التنظيم الاجتماعي على أسس صناعية وضعية: مشاكل التربية والتعليم، ومشاكل التشغيل، ومشاكل تنمية ثروات الأمة، ومقدراتها على الإنتاج المثمر الدائم.

يقول سان سيمون مخاطباً الصناع والتجار ورجال المال والفلاحين في هذا الصدد: «أيها السادة، لم يكن يدافع عن مصالحكم إلى حد اليوم، إلا المحامون والميتافيزيقيون، الأمر الذي أدى إلى أن مصالحكم أسيء الدفاع عنها. أولاً ، بسبب أن هؤلاء المثقفين ليس لهم مصلحة شخصية في الدفاع عن حقوقكم السياسية: كل الاعتبار والأهمية التي سيكسبونكم إياها، ستتضاءل بمقدار ما تستمتع به وظائفهم، ثم ثانياً بسبب أنهم لا يملكون القدرات الكافية على إقامة نسق فلسفي جديد. أكيد، إنكم محتاجون إلى منظرين.

بيد أنه يجب عليكم أن توظفوا أولئك الذين سبق لكم أن تعرفتم إلى قدراتهم الثقافية الأكثر وضعية. والحال هذه، إنني أسألكم عما إذا كنتم بحاجة إلى نصائح، فهل تطلبونها من المحامين أو الأدباء؟ بالتأكيد لا، فالمهندسون والفيزيائيون والكيميائيون والفيزيولوجيون هم أولئك الذين تطلبون منهم هذه الوسائل القمينة بتحسين طرائق إنتاجكم: إنهم، أيها السادة، الوحيدون ـ من بين جميع البشر الذين تعاطوا أعمال الذكاء المحض ـ الذين يعترفون جيداً بحقوقكم، وبمصالحكم أيضاً. كلفوهم بتدبير قضاياكم وأشغالكم العامة، امنحوهم وسائل تتبعها، وستصلون سريعاً إلى تحقيق

الهدف الذي طرحتموه لأنفسكم، هدف تنظيم المصارف العمومية، ما دمتم أنتم الذين تؤدون لهم الثمن.

وأخيراً أيها السادة، أقترح عليكم اقتراحاً مزدوجاً: أدعوا المثقفين الوضعيين إلى أن يتحدوا، وينسقوا جهودهم، لكي يشنوا هجوماً عاماً ونهائياً على الأباطيل، مدشنين بذلك بناء النظام الصناعي، هذا من جهة. أما من جهة أخرى، فإنني أطلب من رجال الصناعة الذين هم الأكثر غنى والأكثر وضعية، أن يتكتلوا لكي يمنحوا لمثقفيهم وسائل إجراء ونشر العمل العلمي الذي يحتاجون إليه»([1]).

إننا نجد هنا، لدى سان سيمون، فكرة «المثقف العضوي» التي ستكتسب كامل أبعادها النظرية في نسق فكري آخر، هو النسق الفكري الغرامشي في إيطاليا النصف الأول من القرن العشرين.

وشتان ما بين فضاء الممكنات النظرية الذي تبلور فيه فكر سان سيمون، وفكر أنطونيو غرامشي، وشتان ما بين عمق واتساع مجالات تفكيرهما، ودقة وشمولية ذلك التفكير. غير أنهما معاً يلتقيان في إيمانهما العميق بقدرة الأفكار ومنتجيها على التأثير في حركة التاريخ، وأوضاع البشر الملموسة، متى ارتبطت ارتباطاً عضوياً بحركات اجتماعية أساسية منتجة للحياة، مؤثرة في

([1])Messieurs, jusqu' à ce jour, vos intérêts n' ont été défendus que par des avocats ou par des métaphysiciens; il en résulte qu' ils ont été mal défendus. D' abord, par la raison que ces intellectuels ne sont point personnellement intéressés à faire valoir vos droits politiques: toute la considération et l' importance qu' ils pourraient vous faire acquérir diminuerait d' autant celle dont jouissent leurs professions; ensuite, ils n' ont pas la capacité suffisante pour établir un nouveau système philosophique. Sûrement il vous faut des théoriciens; mais vous devez employer ceux auxquels vous avez reconnu la capacité intellectuelle la plus positive. Or, je vous demande si, quand vous avez besoin de conseils, c' est à des avocats ou à des littérateurs que vous vous adressez: certainement non; les géomètres, les physiciens, les chimistes, les physiologistes sont ceux auxquels vous demandez ces moyens de perfectionner vos procédés: ils sont, messieurs, de tous les hommes livrés à des travaux d' intelligence pure, les seuls qui connaissent bien vos droits ainsi que vos intérêts; chargez-les de s' occuper de vos affaires générales; donnez-leur les moyens de les suivre, et vous aurez promptement atteint le but que vous vous proposez, celui de régler les dépenses publiques, puisque vous les payez. Enfin, messieurs, je fais une double proposition; d' une part, j' invite les intellectuels positifs à s' unir et à combiner leurs forces pour faire une attaque générale et définitive aux préjugés, en commençant l'organisation du système industriel; d' une autre part, je demande aux industriels qui sont les plus riches et les plus positifs, de se coaliser pour donner les moyens à leurs intellectuels de faire et de publier le travail scientifique dont ils ont besoin.

انظر: المصدر نفسه، ص 190 ـ 191.

أوضاع المجتمعات والدول في حالتي الحركة والثبات، والتغير والاستقرار.

بيد أن نقطة التقائهما هذه تشكل، في الآن ذاته، نقطة افتراقهما واختلافهما: فسان سيمون يبشر باختتام الثورة الفرنسية البرجوازية، وإرساء أركان النظام الصناعي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، على أساس التحالف العضوي بين التقنوقراطيين والرأسماليين المنتجين بقيادة الصناعيين، مبشراً بولادة المثقف العضوي المرتبط برجال الصناعة، المثقف العضوي الوضعي التقنوقراطي، الذي لا تقع عليه مسؤولية وواجب تسليح طبقة الصناعيين بالمذهب النظري الذي يقود خطاها نحو انتهاج سياسة وضعية، تمكنها من انتزاع مقاليد الحكم والسلطة، وبناء النظام الصناعي المطابق لمنطق التاريخ ولطبيعة المجتمع الوضعي القائم فحسب، بل تقع عليه أيضاً مسؤولية وواجب نقل أسلوب تفكير الناس من أسلوب التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي ما قبل علمي، إلى أسلوب التفكير الوضعي العلمي المطابق للمرحلة الوضعية. تلك المرحلة التي تتطلب «مسح الطاولة» على طريقة بيكون، بحسب تعبير سان سيمون ذاته، لا في مجال التفكير العلمي في الطبيعة فحسب، حيث تمّ هذا المسح في القرون الماضية على يد علماء الطبيعة والرياضيين، بل في مجال التفكير الاجتماعي والسياسي أيضاً، «فالعناء الذي لقيه العلماء ـ يقول سان سيمون ـ في سبيل تكييف رؤوس اعتادت ـ لغاية الوقت الراهن ـ النظر إلى العلوم بطريقة علماء النجوم وعلماء الكيمياء السحرية، كيما تعتاد التلاؤم مع الروح الحقيقية لعلم الفلك والكيمياء، يتجلى اليوم في مجال السياسة التي يجب أن تخضع لتغير مماثل، ينقلها مما هو «حدسي» إلى ما هو «وضعي»، ومما هو ميتافيزيقي إلى الفيزيقي»([1]).

وهذا يعني أن على المثقفين الوضعيين واجب استكمال علوم الطبيعة، بتأسيس علوم اجتماع وضعية من جهة، وتحرير أدمغة الناس من أساليب التفكير اللاهوتية والميتافيزيقية، وتعويدها أساليب التفكير الوضعية العلمية النافعة والملائمة لقيام النظام الاجتماعي الصناعي الوضعي، وترسيخ كيانه إلى الأبد.

غير أن ذلك كله لن يتم ـ في نظر سان سيمون ـ إلا إذا تحالف المثقفون الوضعيون (التكنوقراطيون) مع المنتجين الرأسماليين بقيادة رجال الصناعة.

([1])انظر المقدمة، في: المصدر نفسه، ص 6 ـ 7.

إننا نجد في هذه الدعوة تعبيراً عن مطلبين، طالما شغلا مفكري القرن التاسع عشر وقسطاً كبيراً من اهتمام القرن العشرين:

أما المطلب الأول ، فهو مطلب تأسيس علوم المجتمع، وعلى رأسها علم السياسة، لقيادة المجتمع قيادة عقلانية رشيدة، ويرتكز هذا المطلب على فرضية الارتباط العضوي بين المعرفة والسلطة. وما التحالف العضوي الذي يدعو سان سيمون إليه، بين ما يسميه بالمثقفين الوضعيين ورجال الصناعة العصريين، إلا تجسيد لمقولة الارتباط بين المعرفة والسلطة (التي سيكون لها تاريخ في ما بعد، كما سنرى خلال أقسام وفصول هذا الكتاب).

كيف نتمكن من معرفة العالم معرفة صحيحة، كيف نقرأ كتاب الكون الكبير قراءة سليمة، تمكننا من فك شفراته واكتشاف أسراره، والاستفادة منها في السيطرة عليه سيطرة، تمكننا من امتلاك المزيد من الثروات، والمزيد من الرفاهية، والمزيد من الحرية؟

نجح علماء العلوم الحقة منذ القرن السادس عشر في الإجابة عن هذه الأسئلة بكفاءة عالية. وها قد حان الوقت، ابتداء من القرن التاسع عشر هذا، للإجابة عن الأسئلة نفسها، وبالروح العلمية نفسها، في مجال آخر من مجالات هذا العالم الذي ظل عصياً على المعرفة العلمية طوال قرون مديدة، ألا وهو مجال الحياة الاجتماعية للبشر.

تكمن أهمية سان سيمون في كونه من السباقين الذين أعلنوا عن هذا المطلب في واضحة النهار، بلهجة لا تخلو أحياناً من نبرة تنبؤية، وبأفق فكري مشرع على الطوبى أحياناً، غير أن هذه الطوبى لا تكتسي لديه الحلم بالمستحيل فحسب، بل الحلم المحفز أيضاً على ابتكار احتمالات، يمكننا إنجاز العديد منها بالعمل والعلم.

والمطلب الثاني ، هو مطلب إعادة تنظيم المجتمع الحديث الذي يعرف ـ بحكم منطقه الداخلي ذاته ـ تغيرات سريعة، وحراك أفقي وعمودي متواصلين، وتمايزات اجتماعية متفاقمة، تؤدي إلى تدريره إلى فئات متصارعة، وأفراد مستقلين بذاتهم، ما قد يضعف ـ في غياب قواعد وقيم وغايات مشتركة ـ اندماجه وتماسكه الداخليين. وسواء أكان الاتجاه الفكري السوسيولوجي محافظاً، أم ينادي إلى التغيير الاجتماعي والسياسي، فقد مثّل هذا المطلب إشكالاً أساسياً لمفكري القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

ومن الواضح أن المطلبين مترابطين ارتباطاً صميمياً، ارتباط الوسيلة والغاية، وفي مركز ارتباطهما وعلاقاتهما نعثر دوماً على ملامح هذا الكائن الاجتماعي الملغز الذي كان سان سيمون أول من سمّاه بـ «المثقفين» (Les Intellectuels) .

وإذا كان سان سيمون قد ميز بين المثقفين ورجال الدين، وميز بين المثقفين الوضعيين «صناع الأشياء» ومن سمّاهم بالميتافيزيقيين ورجال القانون «صناع الكلمات»، مع ما في هذا التمييز من هجو ومديح، فإنه لم يفته التنويه بالدور الذي قامت به أنماط من الفاعلين الثقافيين في الانتقال إلى صيغة المجتمع الصناعي الوضعي، والتمهيد إلى إعادة تنظيمه على أسس علمية وضعية، مميزاً فيها بين من سمّاهم بـ «المبتذلين الناشرين» في مقابل «المبدعين». فإذا كان بايل (Pierre Bayle) (1647 ـ 1706) «مبدعاً»، فإن فولتير (Voltaire) (1694ـ 1778) كان «ناشراً مبسطاً مبتذلاً»، لكونه بسط نظريات الأول وشرحها ونشرها بين عموم الجمهور، وكان عمله ذاك عملاً مفيداً. وهذا الدور المفيد الذي قام به فولتير هو ذاته الذي يقوم به غيزو (Guizot) (1787ـ 1874) ـ على حد قول سان سيمون ـ عندما بسط أفكار سان سيمون، وشرحها ونشرها على عموم جماهير القراء.

وإذا ما أردنا أن نعرض خلاصة مركزة لنظرية سان سيمون حول المثقفين، التي ليست في نهاية التحليل إلا تفسيراً لانبثاق الحداثة وتطورها، والصعوبات التي تواجه تقدمها، ووعياً لفرادتها وأهميتها التاريخية، فإننا نحصل على الخطاطة التالية لسوسيولوجيا ثقافية ممكنة:

المجتمع: غايات الغزو/العمل المنتج النظام الإقطاعي/النظام الصناعي	/وسائل العمل اليدوي/العمل الفكري الفاعلون الاقتصاديون/الفاعلون الفكريون المبدعون/الشارحون الناشرون/الجمهور رجال الدين/رجال القانون والأدباء والفلاسفة الميتافيزيقيون/المثقفون الوضعيون الاعتقاد/السفسطة والبلاغة اللفظية/البرهنة العلمية المبنية على الملاحظة استكمال العلوم الوضعية بتأسيس العلوم الاجتماعية والسياسية الوضعية كخطوة تأسيسية للنظام الصناعي الحديث. نهاية التاريخ.

وأخيراً، ألهم سان سيمون بنسقه الفكري، وبعدد من أطروحاته البرنامجية، وبأسلوبه في التفكير وبشخصيته الكاريزماتيكية، عدداً من الاتجاهات المتباينة في الفكر الحديث والمعاصر، مخلفاً وراءه مدرسة فكرية، لعل من أبرز أعلامها أوغست كونت (Auguste Comte) (1798 ـ 1857) الذي أسس ما سمّاه وضعيو القرن التاسع عشر بالكنيسة الوضعية، وحركة سياسية اجتماعية نشطة، تحمل اسمه (السان سيمونيون)، جابت أقطار المعمورة، وساهمت في حفر قناة السويس بمصرمن جهة، وفي استعمار الجزائر من جهة أخرى، وفي إنعاش النشاط الاقتصادي الرأسمالي الحديث، لحفز الأتباع من الرأسماليين على تطوير شبكات من البنوك والشركات الصناعية في أوروبا والعالم.

وعلاوة على هذا وذاك، فإن المثقفين الوضعيين الذين نشأوا لإيجاد حلول علمية وتقنية للمشاكل اليومية التي يطرحها نشاط الصناعيين في المجتمع الحديث، والذين طالب سان سيمون هؤلاء ألا يقتصروا على توكيلهم بالتنظيم العلمي لأنشطتهم الجزئية والقطاعية فقط، بل أن يتعدوا ذلك إلى توكيلهم بتنظيم وتوجيه مصالحهم الطبقية الخاصة أيضاً، على نحو يجعل طبقات وفئات المجتمع كافة تتعرف كلياً أو جزئياً إلى مصالحها فيها، أي على نحو يجعلها تبدو في نظر الجميع على شكل مصالح كونية، يقوم على أساسها نظام اجتماعي سياسي صناعي، يتحرر فيه الناس من الأساطير والأباطيل، ويتحقق التطابق الضروري بين النظر والعمل، وينفتح باب المستقبل واسعاً أمام مجتمع عقلاني وضعي، كلما اشتدت وتيرة تقدمه ازداد تماسك نظامه. إن هؤلاء المثقفين الوضعيين العضويين، خدام الطبقة البرجوازية الرأسمالية المعاصرة، سرعان ما سيصبحون في كل بلدان العالم المعاصر رهاناً سياسياً أساسياً، بعد أن نجحوا نجاحاً كبيراً في تحويل سلطتهم العلمية والتقنية إلى سلطة سياسية، لا يقتصر مفعولها على الشركات فحسب، بل يمتد أيضاً ليشمل رأس الدولة المعاصرة، متحكماً بذلك في توجيه وتأطير المجتمع المعاصر برمته.

هكذا نتحدث اليوم عن ظاهرة تداول سلطة الدولة في عدد من الدول والمجتمعات، بين حكومات تقنوقراطية وحكومات سياسية، الأولى تستمد سلطتها من العلم والتقنية، و الثانية تستمدها من إتقان الكلمة المؤثرة البليغة، ومن التفكير الشمولي الاستراتيجي.

أوليست الفلسفة قبل كل شيء تفكيراً استراتيجياً؟

رابعاً: التقليد الغرامشي ([1])

هكذا يبدو لنا دوماً، ونحن ننتقل من تحديد نظري للمثقف والمثقفين إلى تحديد نظري آخر، أن موقع المثقفين يوجد في مركز الوجود الاجتماعي للبشر، حيث تتمفصل السلطة والمعرفة، الدولة والمجتمع، الفكر والواقع، الأيديولوجيا والطوبى، المعرفة الدينية والمعرفة الزمنية، العلوم الحقة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، البنيات التحتية والبنيات الفوقية، التاريخ ونهايته المزعومة، والإنسان بوصفه نتاجاً للتاريخ وفاعلاً فيه في الآن نفسه.

المثقف وظيفة ثقافية، علاقة اجتماعية، جماعة اجتماعية عضوية، ترتبط في ظهورها واختفائها من مسرح التاريخ البشري بظهور واختفاء فئات اجتماعية ذات مواقع أساسية في بنية الإنتاج المادي المحدد تاريخياً. هذا ما سينادي به أنطونيو غرامشي من خلال قضبان نظام فاشي استبدادي، ساد في إيطاليا بين الحربين العالميتين، في وقت كانت فيه ثورة أكتوبر السوفياتية قد انتصرت وأصبحت مركزاً أممياً لجميع الاشتراكيين والشيوعيين في العالم، على الرغم من صراعاتهم واختلافاتهم وتناحراتهم الداخلية، وفي وقت كان الاقتصاد الرأسمالي العالمي لم يشف فيه كلية من أزمة عام 1929 الكبرى، واضعاً البلدان الرأسمالية الأكثر تقدماً أمام واجب إيجاد مخرج له، بواسطة إصلاحات اقتصادية واجتماعية داخلية، تعتمد على تدخل الدولة في الدورة الاقتصادية، لا بوصفها منظماً وموجهاً فحسب، بل بوصفها فاعلاً اقتصادياً أساسياً أيضاً، وبواسطة شن حروب وتأجيج منافسات استعمارية هادفة إلى اقتسام المستعمرات، وإعادة اقتسامها من جديد.

أما الحركات الاجتماعية والاشتراكية في أوروبا، فكان يتجاذبها آنئذ مد كاسح منذر بانهيار النظام الصناعي الرأسمالي، وقيام نظام صناعي اشتراكي محله، وجزر جارف يرخي بظلاله القاتمة على الإرادة والعقل والحلم والأمل. أما إيطاليا فكانت ـ بالإضافة إلى ما كان يجري في أوروبا والعالم من تغيرات

([1])أو الغرامشاوي نسبة إلى أنطونيو غرامشي (ntonio Gramsci) (1891ـ 1937)، عالم اجتماع وفيلسوف ومنظّر ماركسي ورجل سياسة إيطالي، يعتبر من أبرز مؤسسي الحزب الشيوعي الإيطالي. مارست كتاباته (أبرزها دفاتر السجن) وما زالت، تأثيراً قوياً في توجيه وإلهام عدد من السوسيولوجيين والمفكرين في العالم، وفي المغرب، لعل من أبرزهم عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري.

مأساوية ـ تجتر تأخرها التاريخي بالمقارنة مع البلدان الغربية الأخرى، وتعاني تناقضاً حضارياً صارخاً بين جنوب فلاحي متأخر، وشمال رأسمالي برجوازي متقدم، في ما عرف بـ «الميزوجيورنو» (Mezzogiorno)([1]).

في هذه الشروط التاريخية، تناهى إلى الناس صوت غرامشي فريداً متميزاً منبعثاً من غياهب سجنه، أو بالأحرى من دفاتر السجن التي لم تر النور، ولم يتداولها الجمهور، إلا بعد موته بسنوات، وهو يعيد ـ في أثناء تحديده للمثقفين وتحليله لقضيتهم في المجتمع المعاصر ـ طرح كل القضايا التي أشرنا إليها في مقدمة هذه الفقرة، والتي تواترت بصيغ مختلفة في النظريات السابقة التي قاربت، إلى هذا الحد أو ذاك، مسألة المثقفين في المجتمع الراهن. ذلك أن دراسة غرامشي للمثقفين استلزمت (بصورة متبادلة) دراسة الأيديولوجيا، ودراسة الطبقات الاجتماعية والدولة، ومؤسسات المجتمع المدني، أي دراسة بنية المجتمع الحديث في حالة حركته واستقراره([2]).

كان صوت غرامشي فريداً، لأنه خالف اتجاه مانهايم من دون أن يتفق مع الاتجاه الماركسي التقليدي الذي رانت عليه نزعة اقتصادوية اختزالية، ذهبت بروحه الجدلية ونواته العقلانية النقدية التحليلية، ولأنه تمكن من الاستيعاب التاريخي الدقيق للماركسية بوصفها رؤية، ومنطقاً في التفكير، على قدر عال من الكونية، من دون أن يبعده ذلك عن الانشغال بخصوصية الواقع التاريخي الإيطالي من جهة، وإشكالات تحول المجتمعات الديمقراطية البرلمانية في أوروبا الغربية (بالمقارنة مع أوضاع المجتمعات الأوروبية الشرقية التي كانت التجربة الروسية تشكل قطبها وبؤرتها المركزية) من جهة أخرى.

ومن ثم، كان فضاء الممكنات النظرية الذي تبلور في إطاره فكر غرامشي، يتكون بصفة عامة من الاتجاهات الفكرية التي كانت مهيمنة على الحقل الثقافي الأوروبي في نهاية القرن التاسع عشر، والربع الأول من القرن العشرين، وتأثر بأساتذة الفكر العالمي المهيمنين على الحقل الثقافي ـ

([1])الجنوب الإيطالي الذي اتسم بتأخره عن الشمال الإيطالي، تأخراً جعل «المسألة الجنوبية» تطرح نفسها بحدة على الفكر الإيطالي المعاصر.

([2])جان مارك بيوتي، فكر غرامشي السياسي ، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1975)، ص 196، وعمار بلحسن، أنتلجانتسيا أم مثقفون في الجزائر؟ (بيروت: دار الحداثة، 1986)، ص 34.

السياسي آنئذ، مثل ماركس وهيغل وفلاسفة عصر الأنوار، بالإضافة إلى أساتذة الفكر الإيطالي البارزين، مثل ماكيافيللي وغي روشيه، ومثّلت التجربة الروسية، فكراً وممارسة سياسية، مصدراً آخر من مصادر تفكيره.

وكان غرامشي الذي تعلم الروسية، وعمل في الأممية الثانية ردحاً من الزمن، على إلمام بكتابات لينين، وبالإشكالات النظرية التي شغلت الأنتلجنسيا الروسية منذ القرن التاسع عشر، يضاف إلى ذلك كله تجارب التحول الاشتراكي الفاشلة في أوروبا الغربية، ومن بينها تجربة مجالس عمال تورينو الإيطالية، ثم الجدالات السياسية والفلسفية بين تيارات وأجنحة الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية في إيطاليا والعالم.

من ذلك كله تبلورت إشكاليته الفكرية، وتشكل جهازه المفاهيمي.

ومن ثم كانت إشكاليته المركزية المتعلقة بتأخر إيطاليا التاريخي، وانشطارها إلى شمال رأسمالي متقدم، وجنوب زراعي متخلف، وبظاهرة التحول والتغير في المجتمعات الأوروبية الغربية المعاصرة، ذات بعدين متكاملين: خاص ووطني ومحلي من جهة، وكوني وعالمي وأممي من جهة أخرى. أما مفاهيمه الأساسية كالسيطرة والهيمنة والأيديولوجيا والمثقف العضوي والمثقف التقليدي والمجتمع المدني والمجتمع السياسي والكتلة والدولة وحرب المواقع والحرب المتحركة، فقد دلت الأبحاث على أنه استمد عدداً منها ـ بعد تحليلها ومنحها مدلولات جديدة ـ من ماكيافيللي وفلاسفة عصر الأنوار وهيغل وغي روشيه وماركس وبليخانوف ولينين...

وعلى سبيل المثال، يجد مفهوم المجتمع المدني أصله لدى فلاسفة العقد الاجتماعي الأنواريين، قبل أن يستخدمه هيغل وماركس، وينحدر مفهوم الهيمنة من مساهمات أكسلرود (Axelrod) عام 1901، ثم لينين في مناقشات الماركسيين الروس آنئذ، حول علاقة الثورتين: الديمقراطية البرجوازية، والاشتراكية، وحول علاقات الصراع والتحالف بين الطبقات، ودور الطبقة العاملة في تفعيل تلك العلاقات، إلى الإسراع بوتيرة التغير في روسيا([1]).

أما مفهوم الأيديولوجيا، فقد استمده غرامشي من ماركس، قبل أن يمنحه مدلولاً جديداً، هو المدلول نفسه الذي أعطاه غي روشيه للدين، متجهاً

([1]) Perry Anderson, Sur Gramsci (Paris: Edit Maspero, 1978), p. 25.

به اتجاهاً سوسيولوجياً واضحاً، بينما مثّلت نظرية ماكيافيللي في السلطة السياسية مصدر إلهام لغرامشي في تحليله لمستويي الفعل السياسي، أي «القوة والرضى، السيطرة والهيمنة، العنف والحضارة»([1]). غير أن هذه المفاهيم المنحدرة من ثقافات أربع، على الأقل، هي: الألمانية والفرنسية والروسية والإيطالية، ستنتظم لدى غرامشي في نسق فكري متكامل، منحها معاني جديدة، تختلف عن معانيها الأصلية كلياً أو جزئياً([2]). ولعل هذا كله هو ما جعل غرامشي مفكراً إيطالياً وكونياً في الآن نفسه.

وإذا كان غرامشي يلتقي مع مانهايم في بلورة أفكارهما عن الماركسية، فإن مانهايم آثر أن يقف منها موقفاً نقدياً، منفتحاً على غيرها من الاتجاهات الفكرية، معتبراً إياها مجرد أيديولوجيا طبقية، لا تختلف عن بقية الأيديولوجيات الأخرى، مطبقاً عليها النقد ذاته الذي كانت (الماركسية) قد طبقته على الأيديولوجيا الليبرالية. أما غرامشي، فقد اتخذ موقفاً آخر يتجه به نحو تطوير الماركسية، وإغناء مفاهيمها وتوسيع مجالات تفكيرها، إلى حد أن اعتبره العديد من مؤرخي الفكر الأوروبي المعاصر، المفكر الماركسي الثالث بعد ماركس ولينين، على اعتبار أنه إذا كان ماركس قد أسس علم الاقتصاد الماركسي (وموضوعه دراسة البنيات التحتية للمجتمع)، وإذا كان لينين قد أسس علم السياسة الماركسي، (وموضوعه البنيات السياسية)، فإن غرامشي طور هذه الإنجازات، وأكملها بتأسيس علم سوسيولوجي ماركسي للأيديولوجيا والمثقفين (وموضوعه دراسة البنيات الأيديولوجية للمجتمع). وهذا ما جعله يعرف لدى مؤرخي الفكر المعاصر بـ «منظر البنية الفوقية»([3]).

إن المداخل الممكنة لقراءة سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين لدى غرامشي عديدة ومتنوعة، بسبب غنى وتنوع وتركيب فكره. وقد يكون المدخل السياسي المباشر مدخلاً ملائماً لأسباب منها، أن غرامشي ابتدأ حياته المهنية محرراً في الصحافة الاشتراكية، قبل أن يصبح مؤسساً للحزب الشيوعي الإيطالي، ونائباً برلمانياً ومعتقلاً سياسياً، ومنها أن غرامشي ظل منشغلاً طوال حياته، بقضايا التغير الاجتماعي في إيطاليا والمجتمعات الأوروبية الغربية الأخرى، باتجاه الانتقال إلى الاشتراكية.

([1])المصدر نفسه، ص 35.

([2])المصدر نفسه، ص 6.

([3])سبيلا، الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية ، ص 43.

وقد يكون المدخل الأيديولوجي النظري مدخلاً ملائماً أيضاً، لأسباب منها، أن غرامشي ساهم مساهمة أصيلة في الجدالات النظرية ذات البعد الاستراتيجي التي كانت تحتدم في الأوساط الماركسية، حول فهم وتأويل تراث ماركس الفكري، في ضوء الأحداث المستجدة في الواقع الوطني والدولي. وهو ما أدى إلى ولادة هيرمينوطيقا، موضوعها تأويل وإعادة تأويل الأثر النصي الذي خلفه ماركس، والذي انكب عليه الأتباع، يعاملونه معاملة النص المقدس في أحايين كثيرة. وتظهر أصالة غرامشي في هذا الصدد، في كونه خالف هذا التقليد الهيرمينوطيقي الماركساوي الذي عامل الماركسية كما لو كانت عقيدة مغلقة، تتضمن القول الفصل في كل شيء، معتقداً أن الماركسية هي قبل كل شيء منطق، ومعقولية، وأسلوب في النظر إلى الأشياء والظواهر.

ومن هنا، ارتأينا أن يكون مدخلنا لدراسة النظرية السوسيولوجية الغرامشية عن الثقافة والمثقفين، هو المدخل المنهجي الإيبستمولوجي. ولعل كل قارئ مدقق لكتابات غرامشي ينتبه إلى أنها تحتوي على حضور منهجي وإيبستمولوجي قوي، مهما كانت موضوعاتها وقضاياها وسياقاتها التاريخية مختلفة متباينة. وهذا الحضور ممتد من كتاباته المبكرة الأولى إلى الكتابات التي احتوتها دفاتر السجن . دلائلنا على ذلك متنوعة، نسوق منها، على سبيل المثال، مقالة نشرها غرامشي عام 1917، واختار لها عنواناً مثيراً ذا مغزى في ما نحن بصدده، وكان هذا العنوان المثير هو «الثورة على الرأسمال».

فما وجه الإثارة في هذا العنوان يا ترى، وما علاقته بالمنحى المنهجي الإيبستمولوجي الذي اخترنا أن نقارب، انطلاقاً منه، سوسيولوجية غرامشي في ما يتعلق بالمثقفين والثقافة وعلاقتهما بالمجتمع والدولة والتغير والانتقال الاجتماعيين؟ قبل أن نجيب عن هذين السؤالين، آثرنا أن نورد فقرات أساسية من المقال المذكور، ترجمناها من النص الفرنسي لـ دفاتر السجن أولاً، على أن نجتهد في الإجابة عن السؤالين من خلال تحليل ما أوردناه مترجماً إلى العربية من مقالة «الثورة على الرأسمال» ثانياً.

يقول غرامشي: «تتألف ثورة البلاشفة من الأيديولوجيات أكثر من الوقائع... إنها ثورة على «رأسمال» كارل ماركس. فقد كان الرأسمال في روسيا كتاباً للبرجوازيين أكثر من البروليتاريين. وكان ذلك برهاناً نقدياً على وجود ضرورة حاسمة في روسيا، لتتشكل برجوازية، ولتتدشن حضارة من طراز غربي،

قبل أن تقوى البروليتاريا على مجرد التفكير في الأخذ بثأرها، وفي المطالبة بمطالبها الطبقية، وفي ثورتها. تجاوزت الوقائع الأيديولوجيات، ففجرت الخطاطات النقدية التي كان من المتوقع أن يجري في داخلها تاريخ روسيا، وفق قوانين المادية التاريخية. يتنكر البلاشفة لكارل ماركس، ويثبتون ـ بالاعتماد على شهادة الفعل المبذول، والفتوحات المنجزة ـ أن قوانين المادية التاريخية ليست بذلك القدر من الصرامة التي قد يعتقده الناس أو يعتقدونه فعلاً.

ومع ذلك، فهناك أيضاً حتمية في هذه الوقائع، وإذا كان البلاشفة قد تنكروا لبعض إثباتات الرأسمال ، فلأنهم ليسوا ماركسيين، وهذا كل ما في الأمر، أي إنهم لم يلفقوا في أعمال الأستاذ مذهباً خارجياً مكوناً من إثباتات دوغمائية، لا تناقش. إنهم يعيشون الفكر الماركسي، ذلك الذي لن يموت أبداً، والذي يعتبر امتداداً للفكر المثالي الإيطالي والألماني، والذي أصيب لدى ماركس بقشور وضعية وطبيعية. ويعتبر هذا الفكر دوماً أن العامل الأساس في التاريخ، ليس هو الوقائع الاقتصادية الخام، بل الإنسان، ومجتمع البشر الذين يجتمعون ويتفاهمون ويطورون من خلال ذلك الاجتماع والتفاهم (حضارة)، إرادة اجتماعية، جمعية، ويفهمون الوقائع الاقتصادية، ويحكمون عليها، ويكيفونها مع إرادتهم إلى الحد الذي تصبح معه هذه الإرادة محرك الاقتصاد، مكونة الواقع الموضوعي الذي يحيا ويموت، ويكتسب خصائص مادة زلزالية، في حالة غليان، يمكن أن تساق إلى حيث يحلو للإرادة، وكيفما يحلو لها.

لقد تنبأ ماركس بما هو قابل للتنبؤ. ولم يكن قادراً على التنبؤ بالحرب الأوروبية... وبأنها ستحفز في روسيا ـ في ثلاث سنوات من الآلام... ــ الإرادة الشعبية الجمعية التي حفزتها. تحتاج إرادة من هذا النوع في الأحوال العادية لكي تتكون، إلى مسار طويل من الترسبات... وسلسلة عظيمة من التجارب الطبقية. يتغير البشر ببطء ويحتاجون إلى أن ينظموا أنفسهم، خارجياً أولاً ، في إطار نقابات وجمعيات وعصب؛ وداخلياً ثانياً ، في إطار فكر، وإرادة... بواسطة متوالية، وكثرة لا نهاية لها من المؤثرات الخارجية. لهذا السبب تدرك قوانين النقد التاريخي الماركسي الواقع، وتصطاده في شباكها وتجعله واضحا متميزاً...

في الأحوال العادية، تخلق طبقتا العالم الرأسمالي التاريخ من خلال صراع الطبقات المحتد باستمرار...

بيد أن الحرب في روسيا أعادت الشجاعة إلى الإرادات التي توحدت بسرعة، من خلال الآلام التي تراكمت خلال ثلاث سنوات... توحدت الإرادات آلياً في الوهلة الأولى، ثم توحدت بفاعلية ووعي بعد الثورة الأولى.

وجعلت الدعوة الاشتراكية الشعب الروسي في تماس مع تجارب البروليتاريين الآخرين. أحيت الدعوة الاشتراكية في لحظة، وبصورة مأساوية، في أذهان البروليتاريين، تاريخ البروليتاريا ونضالاتها ضد الرأسمالية، وسلسلة طويلة من الجهود التي يتعين عليها أن تبذلها لكي تتحرر من قيود العبودية... وتصبح وعياً جديداً، شاهداً راهناً على عالم مقبل. لقد خلقت الدعوة الاشتراكية الإرادة الاجتماعية للشعب الروسي، فلماذا يكون على هذا الشعب أن ينتظر حتى يتكرر تاريخ إنكلترا في روسيا، وأن تتشكل برجوازية في روسيا، وأن يحفز الصراع الطبقي لكي يولد الوعي الطبقي، ولكي تحدث أخيراً كارثة العالم الرأسمالي؟ لقد مرّ الشعب الروسي بهذه التجارب فكرياً، وبواسطة فكر نخبة عند الحاجة.

لقد سيطر على تلك التجارب، وأخذ يستخدمها لكي يثبت ذاته الآن، كما سيستخدم التجارب الرأسمالية الغربية لكي يضع نفسه في مستوى إنتاج العالم الغربي. أمريكا الشمالية متقدمة كثيراً على إنكلترا من زاوية النظر الرأسمالية، لأن الأنغلو ـ ساكسون ابتدأوا من حيث انتهت إنكلترا، بعد تطور طويل. وإن البروليتاريا الروسية، التي ربتها الاشتراكية، ستبتدئ تاريخها ابتداء من المرحلة الأقصى للإنتاج التي وصلت إليها إنكلترا اليوم... (وذلك لتحقيق) نضج اقتصادي، يعتبر لدى ماركس الشرط الضروري للتأميم والجمعنة([1])... وسيخلق الثوريون بأنفسهم الشروط الضرورية للتحقيق التام الكامل لمثالهم. سيخلقونه في وقت أقصر مما كانت البرجوازية ستصرفه في صنعه. وسيستفيد الثوريون من نقد الاشتراكيين للنظام البرجوازي في ما يتعلق بإهدار الثروات وأشكال النقص، فيتفادوا السقوط فيها... وسيتعلق الأمر في البداية بجمعنة البؤس والألم. بيد أن نظاماً برجوازياً كان سيرث شروط البؤس والألم نفسها. ولن تستطيع الرأسمالية في روسيا أن تحقق على الفور أكثر مما تستطيع الجمعنة أن تحققه، لأنها ستواجه على الفور امتعاض (...) البروليتاريا العاجزة عن أن تتحمل، خلال السنوات المقبلة، الألم والأسى

([1])انطونيو غرامشي، «الثورة على الرأسمال،» في: دفاتر السجن ، ص 49.

الذي يأتي به القلق الاقتصادي. وحتى من وجهة نظر مطلقة، إنسانية، فإن الاشتراكية المطلوبة فوراً لها ما يبررها. وإن العمال لن يتحملوا الآلام التي ستعقب السلم إلا إذا أحسوا بأن القضاء على تلك الآلام بسرعة متوقف على إرادتهم وتفانيهم في العمل»([1]).

يظهر لأي قارئ معتاد على قراءة النصوص الماركسية، بعد قراءته نصّ هذا المقال (الذي يمثل في نظرنا، أصدق تمثيل، المنحى المنهجي العام الذي يعالج انطلاقاً منه غرامشي قضاياه الفلسفية والسياسية والسوسيولوجية كلها)، أن هذا النص مثير، لا بما يعلن عنه عنوانه فقط، بل بما لا يعلن عنه أيضاً، تاركاً لصلب النص مهمة عرضه أحياناً، والتلميح إليه أحياناً أخرى. وتكمن مهمة القارئ بالضبط في القبض على الخيوط الأساسية للنص، بشكل يصبح معه التلميح تصريحاً، والملتبس واضحاً، والضمني ظاهراً صريحاً.

ومن ثم، نبادر إلى القول إن وجه الإثارة هنا تكمن في أن الثورة التي يعلن عنها العنوان، هي الثورة البلشفية التي كانت وقائعها تستأثر باهتمام العالم آنئذ، تلك الثورة التي لم تكن تطيح في واقع الأمر حينئذ برأسمال الرأسماليين البرجوازيين الروس، ما دام هؤلاء لا يحتلون موقع السيادة في روسيا، بل تطيح بالسلطة العلمية والثقافية لخلاصات واستنتاجات كتاب ماركس رأس المال ، متى اتخذت تلك الاستنتاجات شبكة تحليل لواقع تاريخي متأخر عن الواقع الذي اتخذه ماركس مرجعاً لنظرياته، وهو الواقع الإنكليزي الذي كان تجسيداً لأرقى النماذج الرأسمالية تطوراً في العالم خلال القرن التاسع عشر. ففي إنكلترا ومثيلاتها من المجتمعات الرأسمالية الغربية المتقدمة، كشف كتاب رأس المال عن مختلف القوانين التي تتحكم في صيرورة المجتمع الرأسمالي الحديث، والتي تجعل الإنتاج فيه يسير دوماً باتجاه أن يصبح إنتاجاً جماعياً، ويحتد تناقضه مع الطابع الفردي المتزايد باستمرار لملكية وسائل الإنتاج، الأمر الذي يفتح عهداً من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية الدورية التي تدفع أغلبية المجتمع (وهي الأغلبية المتشاركة في الإنتاج)، ثمنها تفقيراً وبؤساً روحياً ومادياً... وهذا ما يحفز في الآن نفسه المنتجين العمال إلى الاحتجاج، فيكتسبون في خضمه وعياً طبقياً، والبرجوازيين أرباب العمل على المزيد من تطوير قواهم المنتجة

([1])المصدر نفسه، ص 50.

(بفضل العلم والتقنية المتطورة والتنظيم العقلاني) قصد المزيد من الإنتاج، استجابة لمطالب العمال، من دون الإضرار بأرباحهم وتناميها باضطراد. وينتج من ذلك استفحال التناقض بين جماعية الإنتاج، وفردية ملكية وسائل الإنتاج، استفحالاً مفضياً إلى المزيد من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، مؤذناً بانفجار الثورة الاشتراكية، ثورة الأغلبية المنتجة، المتمثلة في الطبقة العاملة، على حفنة من البرجوازيين الذين أصبحوا يعيشون عالة على أغلبية المجتمع. وإن الثورة الاشتراكية، إذ تؤمم وسائل الإنتاج على أساس إقرار الملكية الجماعية، تلغي النظام الرأسمالي البرجوازي القائم، فتلغي الطبقة العاملة بذلك البرجوازية. وما أن تلغي البرجوازية، حتى تلغي نفسها بوصفها طبقة اجتماعية: أي إنها تصبح الإنسانية جمعاء.

هذه هي الخطاطة العامة التي رسمها كتاب رأس المال للتطور العادي الذي يجري وفق قوانين ضرورية في مجتمع رأسمالي متقدم، كالمجتمع الإنكليزي في عصره. وهذه القوانين ـ بحسب رأس المال ـ لا تقل موضوعية وحتمية عن قوانين العلوم الطبيعية، على نحو يكون معه حاضر الرأسمالية في أرقى نماذجها (المتمثلة في الرأسمالية الإنكليزية) مستقبلاً لكل المجتمعات الرأسمالية الأقل تقدماً. ولما كان ذلك التطور يسير في العادة وفق قوانين ضرورية، فإن اكتشاف تلك القوانين يمكننا من التنبؤ باتجاه التطور، والفعل فيه سلباً (وذلك بعرقلته وحجزه)، وإيجاباً (بحفزه وإطلاق ديناميته). وبهذا المعنى، يكون كتاب رأس المال كتاباً للطبقة العاملة، ينير كفاحها في سبيل تسريع وتيرة التطور الموضوعي للرأسمالية، ذلك التطور الذي سيفضي بها حتماً، وفي نهاية المطاف، إلى تحرير ذاتها والإنسانية جمعاء.

إذاً، الثورة الاشتراكية التي تقوم بها الطبقة العاملة وفق قوانين المادية التاريخية، ووفق كتاب رأس المال ، لا يمكن أن تقوم إلا في بلد، نضج فيه الإنتاج الرأسمالي إلى حد يؤدي المنطق الداخلي لذلك الإنتاج (التناقض بين جماعية الإنتاج/وفردية ملكية وسائل الإنتاج وتوزيعه)، إلى إلغائه ونفيه، وولادة نظام اجتماعي جديد، هو النظام الاشتراكي.

لكن ها هي الأحداث الآتية أخبارها من شرق أوروبا، تنبئ أن ثورة اشتراكية نجحت في روسيا القيصرية التي لم يكن نظامها برجوازياً، بل كان أرستقراطياً شبه إقطاعي، فلم تكن البرجوازية طبقة سائدة، ونمط الإنتاج الرأسمالي نمطَ إنتاجٍ متقدماً وسائداً في عموم روسيا... وكانت المعطيات

كلها تدل على أن روسيا تتجه وفق القوانين الأساسية للانتقال من الشكل الإقطاعي لتنظيم المجتمع إلى شكله الرأسمالي الصناعي، الأمر الذي يجعل من كتاب رأس المال في هذه الشروط التاريخية العينية كتاباً للبرجوازية الروسية الصاعدة، تستنير بقواعده في ممارستها التاريخية الهادفة إلى إعادة تنظيم المجتمع الروسي على أساس برجوازي اجتماعياً، ورأسمالي ليبيرالي اقتصادياً وسياسياً، وعقلاني فكرياً وثقافياً. وهذا يعني أنه كان ممكناً للبرجوازية الروسية ـ في الشروط العادية ـ أن تشرع في إنجاز مهامها التاريخية في صياغة المجتمع الروسي صياغة رأسمالية ليبرالية ديمقراطية، من النقطة التي انتهت إليها البرجوازية الإنكليزية، لأنها ستمر عندئذ ـ لا على مستوى الواقع، بل على مستوى الفكر ـ بمختلف التجارب التي مرت بها نظيرتها في إنكلترا. أما البروليتاريا الروسية التي كانت في طور التكوّن والتبلور، فلم يكن لها في مثل هذه الشروط، شروط التأخر التاريخي للأمة الروسية، إلا أن تكوّن تابعة ثقافياً وسياسياً للبرجوازية. وهذا ما يجعل من كتاب رأس المال كتاباً للبرجوازية أكثر منه كتاباً للطبقة العاملة الروسية.

غير أن مجريات الأمور في روسيا (وعلى رأسها آثار الحرب العالمية الأولى) خالفت القاعدة التي تعبّر عنها قوانين المادية التاريخية، بوصفها قوانين سيرورة المجتمع، ودشنت استثناء، يتمثل في أن البروليتاريا الروسية ـ على الرغم من عدم تطورها تطوراً موضوعياً كافياً ـ حلت في الموقع التاريخي الذي كان على البرجوازية الروسية أن تحتله، وأصبحت ملزمة بأن تقوم بالمهام التاريخية التي كان على البرجوازية الروسية أن تقوم بها. لقد رفعتها الدعوة الاشتراكية (التي جعلتها تستوعب فكرياً وأيديولوجياً تاريخ تجارب الطبقة العاملة العالمية الأكثر تقدماً)، ورفعها مسار المجتمع الروسي المتأخر، في تفاعله المأساوي مع النظام الرأسمالي العالمي الذي استقرت الدول الصناعية الكبرى في مركزه (الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا وإنكلترا وفرنسا)، إلى موقع الطبقة الاجتماعية الرائدة التي عليها ـ في سبيل تحديث المجتمع الروسي ـ أن تقود وراءها البرجوازية والطبقات والفئات الاجتماعية كافة التي في مصلحتها تقدم المجتمع وتطوره. وكان عليها في هذه الشروط الاستثنائية ـ شروط الحرب العالمية الأولى وما ترتب عنها من ضعف للنظام الرأسمالي العالمي، وتفكك وتفسخ داخلي للنظام الأرستقراطي الاستبدادي القيصري ـ أن تضطلع بمهمتين تاريخيتين متراكبتين، هما مهمة إنجاز الثورة البرجوازية، ومهمة إنجاز الثورة الاشتراكية في الآن ذاته. وهذا

ما لم تتوقعه تحليلات كتاب رأس المال وخلاصاته واستنتاجاته النظرية الأساسية، وما لم يدخل ـ بالتالي ـ في القالب العام لقوانين المادية التاريخية التي أصبحت تفهَم وتقدَم على أنها قوانين صارمة صرامةَ قوانين العلوم الطبيعية، من طرف أولئك الذين صاغوها صياغة مذهبية، جاعلين من أعمال ماركس «مذهبا خارجياً مكوناً من إثباتات دوغمائية لا تناقش».

وهكذا أثبت البلاشفة الذين حملوا الوعي الاشتراكي إلى الطبقة العاملة الروسية ومجموع فئات الشعب الروسي، المتضرر من الاستبداد وظروف الحرب القاسية، أن قوانين المادية التاريخية (أي قوانين المجتمع) ليست صارمة صرامة قوانين الطبيعة: ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن المجتمع جزء من الكون الطبيعي، فإنه صحيح أيضاً أنه الجزء الذي يتميز عن مختلف الكائنات والظواهر الطبيعية بكونه يمتلك وعياً وإرادة. وبواسطة الإرادة الواعية يستطيع البشر أن يرسموا مجرى تاريخهم بترجيح إحدى ممكناته على الأخرى، وأن يعدلوا ذلك المجرى كلما كان ذلك ضرورياً. وهذا يعني أن حتمية التاريخ ليست وحيدة الاتجاه، وليست قضاء وقدراً بالمعنى اللاهوتي للكلمة، بل انفتاح لتاريخ البشر على إمكانات تطور متعددة (توجد شروطها الموضوعية في الواقع، إما مكتملة أو قيد التكون والتبلور)، فيعمل البشر، متى انتظمت إراداتهم في إطار إرادة جماعية تاريخية واعية، على تحقيق بعضها واستبعاد بعضها الآخر، فتبدو الوقائع التي يخلقها البشر بإرادتهم الواعية، وهي تتجاوز الأيديولوجيات المغلقة، وتفجر «الخطاطات النقدية التي كان من المتوقع أن يجري فيها «التاريخ» وفق قوانين المادية التاريخية».

هكذا، يعيد غرامشي الاعتبار للفعل الإنساني (من حيث هو وعي وإرادة ومعنى وغايات وحكم وتقييم واختيار وطاقة منتجة مؤثرة) في إنتاج وإعادة إنتاج، وتغيير وتطوير المجتمع البشري وتاريخه. ويرى غرامشي أن الفكر الماركسي باعتباره فكراً حياً، هو ـ أولاً وقبل كل شيء ـ منطق للفعل الإنساني الواعي، ذلك المنطق الذي يعتبر دائماً «أن العامل الأساسي في التاريخ، ليس هو الوقائع الاقتصادية الخام، بل الإنسان، ومجتمع البشر الذين يجتمعون ويتفاهمون ويطورون من خلال ذلك الاجتماع والتفاهم (حضارة) إرادة اجتماعية، جمعية، ويفهمون الوقائع الاقتصادية، ويحكمون عليها، ويكيفونها مع إرادتهم إلى الحد الذي تصبح معه هذه الإرادة محرك الاقتصاد، مكونة الواقع الموضوعي الذي يحيا ويموت ويكتسب خصائص

مادة زلزالية في حالة غليان، يمكن أن تساق إلى حيث يحلو للإرادة، وكيفما يحلو للإرادة».

إذاً، ليس المجتمع وتاريخه مجرد بنيات موضوعية، ومجرد تتال لتلك البنيات في الزمن، بحيث يكون الإنسان مجرد حامل لها، منفعل بها، خاضع لها على نحو ما يخضع الكائن الديني لقضاء الله وقدره، بل إنها هي ذاتها نتاج للإنسان الذي لا يكتسب إنسانيته إلا من كونه فاعلاً اجتماعياً، ذا وعي وإرادة، وذا حاجات وغايات يسعى بعمله إلى تحقيقها، وذا قدرة على فهم الموضوعات والحكم عليها وتكييفها، أو إن شئت أنسنتها. وبذلك تكف الموضوعات بما فيها الوقائع الاقتصادية، عن أن تكون مجرد كائنات طبيعية، مادية، خام، لتصبح ـ بفضل فاعلية الإنسان ووعيه وعمله وإرادته الهادفة ـ كائنات ثقافية تواصلية بامتياز.

نعم، إن الإنسان جزء من الكون الطبيعي ونتاج له، غير أن الإنسان يتميز عن الكائنات الطبيعية كافة بالوعي والإرادة، والقدرة على الفعل الهادف الذي به يؤثر في كونه الطبيعي، فينتقل هذا الكون تدريجياً من مجرد كون موضوعي إلى كون ذاتي أيضاً، من مجرد كون يوجد لذاته إلى كون يوجد للإنسان وبدلالة الإنسان وغاياته ومقاصده، من مجرد كون فيزيقي طبيعي، غفل من المعنى، إلى كون ثقافي حضاري يضج بالمعاني والدلالات.

ومن ثم، فإن المعطى الأول الذي يفترضه التحليل العلمي للمجتمع وتاريخه لدى غرامشي ليس هو المعطى الاقتصادي، بل هو الإنسان بوصفه كائناً ثقافياً، وفاعلاً اجتماعياً، يكتسب وجوده الإنساني فعلاً من اجتماعه بالآخرين في إطار علاقات تفاعل وتواصل وتبادل وتفاهم وصراع وتعاون، أي في إطار علاقات منتجة للثقافة والحضارة. وفي إطار هذه العلاقات التفاعلية يخلق الإنسان ذاته بوصفه إنساناً، أي بوصفه فاعلاً اجتماعياً، ثقافياً، كما يخلق مجتمعه ويصنع تاريخه، ويصبح تغيير بنيات ذلك المجتمع وذلك التاريخ، أو المحافظة عليها، رهاناً أساسياً لتعاون البشر وصراعهم.

وبهذا المنظور لا تكون الثقافة، على الرغم من كونها انعكاساً في أذهان الناس لمجريات الواقع، مجرد عنصر من عناصر الواقع، بل إنها تشكيل إنساني للواقع وصنع له، ومن دون الثقافة لا يكون الواقع إلا مجرد مادة خام، مادة سديمية، خالية من أي شكل، وفارغة من أي قيمة ومعنى.

نعم، إن البشر ينتجون اجتماعياً وجودهم في إطار علاقات إنتاج ضرورية مستقلة عن إرادتهم، تتناسب مع درجة معينة من تطور قواهم المنتجة المادية، غير أن وعيهم بتلك الضرورة ورغبتهم في تغيير تلك البنيات الاقتصادية الاجتماعية أو المحافظة عليها، هو ما يجعل من تمايزاتهم الاقتصادية الاجتماعية تمايزات طبقية، تتحول بموجبها جماعات البشر المتمايزين من حيث مواقعهم المختلفة في علاقات الإنتاج إلى طبقات اجتماعية واعية بذاتها وبأهدافها وغاياتها، تتصارع وتتعاون، تخطط وتختار الوسائل، وتفعل وتؤثر وتصنع وتخلق وتنتج في مختلف مجالات الوجود الإنساني. ومن ثم، إن مجرد الوعي بضرورة العلاقات، أو إن شئت بالعلاقات في ضرورتها وبكيفية الفعل فيها وتغييرها، يؤدي إلى تغييرها سلفاً على حد قول غرامشي، ولذلك كانت المعرفة سلطة لا تقل تأثيراً عن أي سلطة مادية.

هكذا ينفتح هذا المنظور على تصور علائقي تفاعلي للوجود (الطبيعي والإنساني)، حيث تنتظم الموضوعات والكائنات (بما فيها الإنسان) في إطار نظام من العلاقات الضرورية، مكتسبة منه دلالتها وقيمتها ومعناها وهويتها، وحيث يمتلك الإنسان بوصفه فاعلاً اجتماعياً الإرادة القادرة على تكييف ذلك النظام وتغييره، وتوجيه مساراته في الوجهة التي يختارها. وينفتح هذا المنظور أيضاً على تصور للعلاقة بين الذات والموضوع، بموجبها يؤثر الموضوع في بنية الذات، وتؤثر الذات في بنية الموضوع، فتصبح الذات موضوعاً ويصبح الموضوع ذاتاً. كما ينفتح على تصور للعلاقة بين البنية والفاعل، بموجبها يكون الفاعل منتجاً للبنيات وناتجاً منها في الآن نفسه. وينفتح على تصور للعلاقة بين الطبيعة والثقافة، والضرورة والحرية، بموجبها تتحول الطبيعة بتوسط الفعل الإنساني إلى ثقافة، والثقافة إلى طبيعة ثانية، وتتحول الضرورة (بفهمها والفعل وفق قواعدها) إلى حرية، وتؤدي الحرية إلى الفعل في الضرورة وإنتاجها.

ولا غرو بعدئذ، إذا وجدنا غرامشي يمتدح الفلسفة المثالية (الألمانية والإيطالية) في هذا الشأن، ويعتبر الفلسفة الماركسية امتداداً نوعياً لها، ناحياً باللائمة على الفهم الوضعي الاقتصادوي الدوغمائي للفكر الماركسي. وقد لا نجانب الصواب إذا خلصنا إلى القول إن غرامشي لم يتأثر بطبيعة عصره، بما هو عصر التغيرات الكبرى التي عزّ نظيرها في العصور السالفة فحسب، ولم يتأثر بالمنطق الماركسي الأصلي على النحو الواضح الذي بدا

به في أطروحات فيورباخ ، ومقالة «اليد تصنع الإنسان»، وكتابات ماركسية أخرى فحسب، بل إنه تأثر أيضاً بالتيارات المثالية الرائجة في عصره، سواء في الفلسفة أم علم الاجتماع أم التاريخ، على نحو ما نجده في المدرسة الاجتماعية والتاريخية الألمانية، والفلسفة الظاهراتية، وفلسفة بينيديتو كروتشيه (Benedetto Croce) (1866 ـ 1952) ... إلخ. ولا يجد غرامشي غضاضة في مدح الاتجاهات المثالية التي تؤكد فاعلية الذات، وتأثير الإرادة والوعي والقصد، وإبراز أهمية المعنى والثقافة في تشكيل المجتمع وتوجيه سيرورة تاريخه. وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن فلسفة البراكسيس لدى غرامشي، ونزعته التاريخانية المؤمنة بفاعلية الإنسان وتأثيره في منطق الأشياء والوقائع، هما معاً نتاج تركيب مبدع، قام به غرامشي للاتجاهات السالفة الذكر كلها على أساس قاعدة الانحياز للفكر الماركسي من جهة، ولقضايا الطبقة العاملة والتحول الاشتراكي في المجتمعات الرأسمالية الغربية المعاصرة من جهة أخرى.

وفي الوقت الذي كان سائداً فيه القول بالأولوية المنطقية والزمنية للاقتصاد على الاجتماع البشري، وبالحتمية الصارمة التي يمتد مفعولها من الكون الطبيعي إلى الكون الإنساني، على نحو يصبح معه الإنسان مكبلاً بقيود ضرورة تقوده، من حيث لا يدري ولا يريد، إلى غايات محددة سلفاً، كما يقود القدر أبطال المآسي الإغريقية إلى نهاياتهم المقررة سلفاً، حتى قبل ولادتهم، نجد غرامشي يعاكس هذا التيار السائد، منطلقاً في تحليلاته لقضاياه المختلفة من القول بأولوية الإنسان، من حيث هو فاعل اجتماعي، أولوية منطقية وتاريخية. فالإنسان، من حيث هو فاعل اجتماعي، يجتمع مع غيره من البشر لإشباع حاجاته، والمحافظة على بقائه، فيصنع اقتصاده، ويصنع تاريخه، ويؤثر في الطبيعة ويؤنسنها، وكلما غيّر الطبيعة، غيّر ذاته بالضرورة، معتمداً في ذلك على نشاطه العملي، أي على براكسيسه. وليس البراكسيس إلا نسق القدرات الفيزيولوجية والفكرية والنفسية التي بها يثبت الإنسان وجوده في العالم (الطبيعي والاجتماعي)، ويدرك ذاته فيه، والتي بها يتعرف إلى العالم بشكل، تصبح معرفته به قدرة تسعف الجهد البشري في تحويل العالم وإعادة سبكه وصياغته وتحديد دلالاته ومعانيه. والإنسان بهذا المعنى حيوان عامل، يتوخى بعمله بلوغ أهداف، حيوان صانع للأدوات، يسعى بصنعها إلى تحقيق غايات، إنه في الوقت نفسه حيوان عاقل وحيوان صانع، إنه وحدتهما الجدلية معاً. ويستحيل أن نميز في أي نشاط بشري،

مهما كان مجاله، ومهما كانت أهميته الاجتماعية، بين العمل الفكري الخالص والعمل العضلي اليدوي المحض، ففي كل عمل فكري قدر من الطاقة الفيزيولوجية التي من دونها لا تقوم قائمة لأي عمل فكري، مهما كان نوعه ومجاله، وفي كل عمل يدوي فيزيولوجي يوجد قدر من الطاقة الفكرية التي من دونها يفقد ذلك العمل طابعه الإنساني الإرادي الهادف. ومن الصعب تصور عمل فيزيولوجي يدوي ـ مهما كان بسيطاً ـ خالياً من مهارات تقنية فكرية، يكتسب الإنسان معظمها من ثقافة مجتمعه، بأساليب ومؤسسات التنشئة الاجتماعية، خالياً من أهداف وغايات فردية واجتماعية، ومن تصور ضمني أو صريح للوجود والعالم. «فكل سلوك ونشاط بني البشر يحمل تصوراً للعالم، ويتجسد في قيم ومعايير وسلوكات ومواقف بشأن الحياة والمجتمع والوجود»([1]). ومن المعروف أن تصور العالم لدى غرامشي، ليس إلا الأيديولوجيا، وقد اكتسبت على يديه مدلولاً سوسيولوجياً، نأى بها عن المدلول القدحي الذي وجدناه لدى ماركس في الأيديولوجية الألمانية .

يعرف غرامشي الأيديولوجيا ـ متأثراً ببينيديتو كروتشيه في تعريفه للدين ـ بأنها ذلك التصور للعالم الذي يشمل النشاط المعرفي والفكري للإنسان، ونشاطه العملي التطبيقي في آن، الأمر الذي يجعل الأيديولوجيا أو تصور العالم (وهما مترادفتان) يبدوان على شكل اعتقاد وإيمان وفلسفة من جهة، وعلى شكل أخلاق عملية وممارسات ومواقف وأنشطة ملموسة من جهة أخرى. وليست تلك الأخلاق والمواقف والممارسات إلا الترجمة الملموسة، في أوضاع اجتماعية تاريخية محددة، لإيمان الناس واعتقاداتهم وفلسفاتهم. وبعبارة أخرى، إن الأيديولوجيا هي «تصور للعالم يتجلى ضمنياً في الفن والقانون والنشاط الاقتصادي... وفي تظاهرات الحياة الفردية والجماعية كلها»([2])؛ أو لنقل إنها المعنى المعاش لعلاقات الإنسان بغيره من الناس في المجتمع، ولعلاقاته بالطبيعة والكون، وبأنها الإطار الشامل الذي ينتج فيه البشر، على ما بينهم من اختلاف في الطبقات والمجتمعات، ممارساتهم التاريخية التي تتمثل في حقول الممارسة الاجتماعية المختلفة: في الفنون والآداب والقوانين والاقتصاد والتقنيات والمعتقدات والتطبيقات المختلفة. وهذا يعني أن الثقافة وتصور العالم والأيديولوجيا والبنية الفوقية للمجتمع،

([1])بلحسن، أنتلجانتسيا أم مثقفون في الجزائر ؟، ص 16.

([2])غرامشي، انظر: المصدر نفسه، ص 16، وبيوتي، فكر غرامشي السياسي ، ص 82.

لا تنفصل أبداً عن أشكال الوجود المادي ـ الاقتصادي والاجتماعي للبشر، وقد تمثلت في القوى المادية للإنتاج وعلاقات الإنتاج، أي في البنية التحتية للمجتمع. إننا هنا أمام تصور عضوي وظيفي جدلي للكون الاجتماعي، بموجبه يكون المجتمع وحدة عضوية حية موحدة، تتركب من شكل هو الثقافة وتصور العالم والأيديولوجيا والأشكال الرمزية كلها من جهة، ومن محتوى مادي هو القوى المادية للمجتمع متمثلة في الطبقات الاجتماعية، ومؤسسات الإنتاج المادي للمجتمع من جهة أخرى. ومن دون وجود الشكل، لا تكون القوى المادية والطبقات الاجتماعية إلا عماء، إلا ذرات مختلطة، أشبه ما تكون بأبيرون أناكسيموندر وقد تجسّد في الوجود الاجتماعي. ومن دون وجود المحتوى المادي، لا تكون الثقافة والأيديولوجيا وتصورات العالم إلا ثرثرة فارغة، ونزوات وخيالات فردية. وإذا كنا نفصل في أثناء دراسة الكون الاجتماعي بين الثقافة والأيديولوجيا والبنيات الفوقية من جهة، والاقتصاد والإنتاج المادي والبنيات التحتية من جهة أخرى، فإن ذلك الفصل لا تفرضه إلا ضرورات منهجية ليس إلا، وهو غائب في الواقع الاجتماعي الملموس لبني البشر. وإذا كان الشكل الثقافي للكون الاجتماعي لبني البشر لا وجود له إلا بالقوى المادية والاجتماعية، أي بالطبقات التي تعيش حياتها بدلالته، فإن المحتوى المادي للكون الاجتماعي لا يتحدد في صورة جماعات وطبقات وفئات اجتماعية متجانسة، واعية بذاتها وبتميزها وبغاياتها وأهدافها ومصالحها، إلا بوجود الشكل الثقافي الأيديولوجي الذي تعي فيه تلك الطبقات ذاتها، وتناقض أو تجانس مصالحها، وتدير في إطاره صراعاتها الرامية إلى تحسين مواقعها في شبكة العلاقات الاجتماعية التي يتكون من نظامها الكلي المجتمع، في هذه الحقبة أو تلك من تطوره. ومن هنا هذه الأهمية القصوى للثقافة والأيديولوجيا، ومنظورات العالم، في فكر غرامشي، أهمية تجعلنا نعتقد أن نقد بيير بورديو لمفهوم الطبقة الماركسي يصبح غير ذي موضوع، إذا ما نظرنا إلى الماركسية من وجهة نظر أنطونيو غرامشي.

ذلك أن غرامشي، مثله في ذلك مثل ما سيؤكده لاحقاً بيير بورديو (Pierre Bourdieu)(1930ـ 2002)، يعتقد أن الطبقات الاجتماعية لا توجد إلا على الورق، وتحتاج لكي تصبح وجوداً واقعياً حياً إلى اكتساب وعيها لذاتها، لمصالحها وأهدافها، وإلى فعل تعبوي مستمر. وهذا الاكتساب وما يترتب عليه من فعل، لا ينبع تلقائياً وعفوياً وبصورة مباشرة من أوضاعها

الاقتصادية والاجتماعية، بل يتم من خلال «كاتارزيس» Katharsis([1]) ، تتولاه حركة ثقافية سياسية (يقودها المثقفون)، ترتقي بوعي الطبقات والفئات الاجتماعية المرتبطة بها، من مستوى الوعي الحسي الحرفي الضيق، من مستوى الحس السليم المشترك، إلى مستوى الوعي الطبقي بالذات، وعياً فلسفياً سياسيا واستراتيجياً. يقول غرامشي في مقال «المادية التاريخية» (انظر دفاتر السجن)، مؤكداً هذه الفكرة وموضحاً إياها: «الوعي الذاتي الناقد يعني، تاريخياً وسياسياً، خلق نخبة من المثقفين. فالكتلة البشرية لن «تتميز» ولن تصبح مستقلة «بفعل ذاتها» من دون تنظيم (بالمعنى الشامل)، وليس هنالك من تنظيم بلا مثقفين».

ومن ثم، إن الطبقات نتاج لأثر النظرية، بعد أن أصبحت هذه الأخيرة، بفضل المثقفين والأحزاب (وما الحزب إلا مثقف جماعي في نظر غرامشي)، قوة مادية تنظم وتوجه وتوحد وتفرز، وترسم الحدود، وتشكل الهويات المتباينة داخل الكون الاجتماعي، الشبيه بعضوية، تحيا وتتجدد باستمرار.

وإن هذا الارتباط العضوي بين الشكل الثقافي الأيديولوجي للمجتمع (أو البنية الفوقية) من جهة، وقواه المادية المتمثلة اجتماعياً في الطبقات (أو ما يمكن تسميته اقتصادياً بالبنية التحتية)، هو ما يشكل الكتلة التاريخية.

وليست الكتلة التاريخية إذاً مجرد خليط من القوى الطبقية المكونة للمجتمع في وضع تاريخي محدد، أو مجرد تجميع لها يفتقد إلى الشكل، بل إنها التقاء عضوي لتلك القوى الطبقية في وضع تاريخي محدد، تؤدي فيه الأيديولوجيا والثقافة وتصورات العالم (ومن يجسدها اجتماعياً، وهم المثقفون) دور الإسمنت اللاحم الذي يضمن الانسجام بين الطبقات والبنيات، ويمنحها وحدتها العضوية.

ويتناسب ذلك الدور الصاهر والموحد واللاحم للثقافة، مع قدرة الطبقة السائدة أو الرائدة، وشرائحها المثقفة على أن تقنع الطبقات كافة بكونية وأبدية

([1])من أصل يوناني (Katharsis) يعني عملية التطهير. استخدم هذا المفهوم في مجالات مختلفة من بينها التحليل النفسي للدلالة على وسيلة علاجية، يتمكن بها المريض من أن يعي بتجاربه النفسية الماضية المكبوتة في لاوعيه، وعياً يحرره مما فيه من توترات وصراعات تنغص عليه حياته.

أما عند غرامشي فإن الكاتارزيس يعني العملية الفكرية التي بمقتضاها يعيد المثقفون العضويون بناء الوعي العفوي لطبقتهم أو كتلتهم الاجتماعية، فيتطهر بها ذلك الوعي من شوائب حسيته وحرفيته وفئويته ومحليته وضيق أفقه، كيما يصبح وعياً طبقياً كونياً واستراتيجياً قادراً على تحويل الواقع وتغييره.

مصالحها الطبقية، وتصورها للعالم، ومعاييرها وقيمها، وأنماط سلوكاتها الطبقية الخاصة والتاريخية. وتلتجئ تلك الطبقة في سبيل ذلك، لا إلى الإقناع فقط، بل تلتجئ أيضاً إلى الإكراه والقسر، على نحو ما سنبينه لاحقاً.

ويبين غرامشي أن الإنسان بوصفه معطى أولاً في تشكل المجتمع وتاريخه، ونتاجاً لنشاطه وممارسته التي يتعذر الفصل فيها بين اليدوي والفكري، وللوحدة العضوية بين الشكل الثقافي والمحتوى المادي للكون الاجتماعي ترجمة في الفضاء الاجتماعي لوحدة اليدوي والفكري، أثر النظرية والثقافة والأيديولوجيا في تشكل الطبقات والهويات الاجتماعية، وفي التجانس والصراع الطبقيين وتشكل الكتلة التاريخية التي لا يمكن تصورها من دون الدور اللاحم للثقافة والمثقفين، كل ذلك يبنيه غرامشي لا على أولية المعطى الاقتصادي، بل على أولية المعطى الإنساني بوصفه ممارسة أو براكسيساً، يتكون من وحدة عضوية بين الطاقة المادية الفيزيقية والطاقة الفكرية (أو الروحية أو الإرادية أو القصدية أو الدالة أو الرمزية... إلخ).

وبهذا المعنى يكون كل إنسان مثقفاً، سواء أكان متخصصاً ـ في إطار بنية تقسيم العمل الاجتماعي ـ في العمل الفكري أو العمل اليدوي. وهذا يعني أنه إذا كان ممكناً الحديث عن وجود المثقفين في هذا المجتمع أو ذاك، فإنه من غير الممكن الحديث عن وجود غير المثقفين فيه([1]).

بيد أنه إذا اعتبرنا، وفق هذه الأوليات، أن كل إنسان مثقف، فإننا نلاحظ في المقابل أن كل إنسان لا يقوم بوظيفة ثقافية في مجتمعه، بل تتخصص في القيام بها نخبة من الناس، تتميز عنهم بها، هي التي تعرف بالمثقفين. ومن ثم، إن تعريف المثقفين وتمييزهم عن غيرهم من الناس، يتوقف في نظر غرامشي على تحديد تلك الوظيفة الثقافية التي لا يوجد المثقفون في المجتمع إلا لإنجازها.

وعندما يتأمل الدارس مختلف الأشكال التي اتخذها المسار التاريخي لتشكل أصناف المثقفين، تبعاً للوظائف الثقافية التي دعت إلى وجودهم في المجتمع، يجد نفسه أمام شكلين أساسيين، يتناسبان مع منظورين ممكنين

([1]) Antonio Gramsci, Gramsci dans le texte , recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant; textes traduits de l'italien par Jean Bramant [et al.] (Paris: Editions sociales, 1975), pp. 602-603.

لتحليل ذلك المسار: أحدهما سوسيولوجي، يقود إلى تحليل سيرورة تشكل المثقفين العضويين، و ثانيهما تاريخي، يقود إلى تحليل سيرورة وجود المثقفين التقليديين.

يقول غرامشي في دفاتر السجن مفسراً «تشكل المثقفين»([1])، وفق المنظورين السوسيولوجي والتاريخي، السانكروني والدياكروني، محدداً مختلف الوظائف الثقافية التي استلزمت وجود المثقفين بما يلي:

«كل جماعة اجتماعية ـ ولدت على أساس أرضية أصيلة لوظيفة أساسية في عالم الإنتاج الاقتصادي ـ تخلق معها عضوياً، في الوقت ذاته الذي تولد فيه، شريحة أو شرائح عدة من المثقفين الذين يمنحونها انسجامها ووعيها بوظيفتها الخاصة، لا في المجال الاقتصادي فحسب، بل في المجال السياسي والاجتماعي أيضاً: يخلق رئيس المقاولة معه تقني الصناعة، وعالِم الاقتصاد السياسي، ومنظم ثقافة جديدة، وقانون جديد... إلخ، ويجب أن نلاحظ أن رئيس المقاولة يمثل صياغة اجتماعية عالية، تتميز بكفاءة ما في الإدارة والتقنية (أي كفاءة ثقافية): يجب عليه أن يتوافر على كفاءة تقنية، خارج النطاق المحدد لنشاطه ومبادرته، في المجالات الأخرى الأكثر قرباً من الإنتاج الاقتصادي على الأقل (يجب عليه أن يكون منظماً لجماهير البشر، وأن ينظم «الثقة» التي يوليها المدخرون لمقاولته، والمشترون لبضاعته... إلخ). وإذا لم يكن من الممكن لرؤساء المقاولة جميعهم أن يكونوا منظمين للمجتمع بصفة عامة، فإنه يجب أن تتوافر، على الأقل في نخبة منهم، القدرة على تنظيم المجتمع برمته، ابتداء من مجموع العضوية المعقدة لمصالح ذلك المجتمع، وانتهاء بعضوية الدولة. وذلك لأنهم يحتاجون بالضرورة إلى خلق الشروط المناسبة... لتوسع وازدهار طبقتهم. وإذا لم يتوافروا على كل ذلك، فيجب عليهم أن يمتلكوا ـ على الأقل ـ القدرة على اختيار «خدامهم» (موظفين متخصصين) وتكليفهم بهذا النشاط التنظيمي للعلاقات العامة بين المقاولة والخارج. ويمكن أن نلاحظ أن «المثقفين العضويين» الذين تخلقهم كل طبقة جديدة معها، وتصوغهم في مجرى تطورها التدريجي، هم في أغلب الأحيان «تخصصات» في بعض المظاهر الجزئية للنشاط البدئي للنموذج الاجتماعي الجديد الذي خلقته الطبقة الجديدة.

([1])المصدر نفسه، ص 597 ـ 608.

بيد أن كل جماعة اجتماعية «أساسية» منحدرة من صلب البنية الاقتصادية السابقة التي تشكل تلك الجماعة واحدة من أشكال تطورها، تعثر ـ على الأقل في التاريخ على النحو الذي سار به إلى يومنا هذا ـ على شرائح من المثقفين، كانت موجودة قبلها، وتظهر ـ فضلاً عن ذلك ـ في صفة ممثلي استمرارية تاريخية، لم تستطع تغيرات الأشكال الاجتماعية والسياسية الأكثر تعقيداً، والأكثر جذرية، إيقافها. وإن الشريحة الأكثر نموذجية وتمثيلية لتلك الشرائح المثقفة هي شريحة رجال الدين التي احتكرت لمدة طويلة... بعض الخدمات والوظائف المهمة: الأيديولوجيا الدينية... بالإضافة إلى المدرسة والتربية والأخلاق والقضاء والإحسان والتعاون.

ولما كانت هذه الشريحة المثقفة التقليدية تشعر ـ انطلاقاً من روح عصبية ـ باستمراريتها التاريخية التي لم تنقطع قط، وبتأهيلها، فإنها تعتبر نفسها مستقلة عن الجماعة الاجتماعية السائدة»([1]).

يظهر من هذا النص أن المثقفين ـ منظوراً إليهم من زاوية التحليل السوسيولوجي ـ شريحة اجتماعية، تتحدد بموقعها في بنية العلاقات الاجتماعية أولاً ، وبوظيفتها الثقافية والاجتماعية ثانياً .

أما من حيث الموقع، فإن المثقفين شريحة اجتماعية، تنتمي عضوياً إلى طبقة اجتماعية انتماء الجزء إلى الكل، فهي لا توجد إلا في علاقة عضوية بالطبقة التي خلقتها معها، فور ظهورها في الفضاء الاجتماعي، وبالتالي فإن موقع المثقفين في الفضاء الاجتماعي هو نفسه موقع الطبقة التي ينتمون إليها عضوياً. وإذا كانت الطبقة مالكة لوسائل الإنتاج والتوزيع، وسائدة سياسياً واجتماعياً في المجتمع، فإن المثقفين المرتبطين بها عضوياً، بوصفهم إحدى شرائحها، لا يمكن إلا أن يحتلوا الموقع ذاته للطبقة المالكة اقتصادياً، والسائدة اجتماعياً وسياسياً. وهم يمثلون في الفضاء الاجتماعي مثقفي الطبقة السائدة، ويميلون إلى بسط سيادتهم في المجال الثقافي، على كل الشرائح المثقفة للطبقات الاجتماعية المسودة، مشكلين بذلك امتداداً لسيادة طبقتهم في المجال الثقافي. بيد أن ذلك التجانس في الموقع الاجتماعي الذي يجمع بين الطبقة وشريحتها المثقفة، لا يعني أوتوماتيكياً تجانساً، ولا تكافؤاً في السلطة والنفوذ الذي يحوزه كل منهما: فليس المثقفون في نظر غرامشي سوى

([1])المصدر نفسه، ص 597 ـ 600.

خدام لطبقتهم، ينوبون عنها في أداء الوظائف الثقافية التي لا تمكنها قدراتها ومؤهلاتها وكفاءاتها الخاصة ـ بالضرورة ـ من أدائها، ومن ثم فإن المثقفين تابعين لطبقتهم، غير مستقلين عنها، وعلاقتهم بملكية وسائل الإنتاج ليست علاقة مباشرة، ما دامت تتم بواسطة طبقتهم.

غير أن تلك التبعية تبقى نسبية لأن الوظائف الثقافية التي كان على الطبقة أن تقوم بها، لاستكمال وجودها ودعم مكانتها وبسط نفوذها وسلطتها، ووكلت إلى من تراه أهلاً للقيام بها نيابة عنها، إما من بين أفرادها أو من خارجها، تمنح لهؤلاء الوكلاء، خدام الطبقة الذين هم المثقفون، إمكانات للاستقلال النسبي عن طبقتهم، من خلال تنظيم أنفسهم في منظمات مهنية، كاتحادات الكتاب وجمعيات الفلاسفة والمؤرخين والمهندسين والأطباء والفنانين والباحثين... إلخ، وتمنحهم أيضاً إمكانات واسعة للفعل في طبقتهم والتأثير فيها تأثيراً، يصل إلى حد الانتقال بطبقتهم من مجرد أفراد متشابهين في مواقعهم وأوضاعهم الاقتصادية والحرفية ومصالحهم المادية، وما يترتب عنها من وعي حسي حرفي بتلك المصالح، إلى مستوى الجماعة الاجتماعية الواعية لذاتها وعياً طبقياً وسياسياً، يلحم جميع أفرادها بعضهم ببعض، مكوناً منهم كتلة اجتماعية واحدة متجانسة، من حيث الإرادة والأهداف والمقاصد، تعي تميزها عن غيرها من الكتل الاجتماعية الأخرى التي تحتل مواقع مغايرة عن موقعها في الفضاء الاجتماعي. وهذه الوظائف الثقافية التي تقع على كاهل المثقفين، والتي تجعلهم لا يأبهون بالمصالح الخاصة، بل بالمصالح العامة والكونية لطبقتهم، هي التي تفسر لماذا يبدو المثقفون أحياناً كثيرة، كما لو كانوا مستقلين في خطبهم ومواقفهم، لا عن طبقتهم الاجتماعية فحسب، بل عن طبقات المجتمع كافة، الأمر الذي يغذي الوهم باستقلالية المثقفين على النحو الذي نظّر له كارل مانهايم في الأيديولوجيا والطوبائية .

لكن، ما هي هذه الوظائف الثقافية التي تشرط في الآن ذاته وجود المثقفين في المجتمع من جهة، ووجود الطبقات الاجتماعية لا بوصفها أفراداً أو جماعات حرفية، بل بوصفها كتلاً اجتماعية منظمة، فاعلة في مجرى تاريخ المجتمع ككل، بفضل وعيها لذاتها، وبوحدة إرادتها وأهدافها، من جهة أخرى؟

يرى غرامشي ـ كما هو واضح في النص السابق ـ أن كل طبقة اجتماعية تقوم على أساس الاضطلاع بوظيفة اقتصادية أساسية في علاقات الإنتاج، وفي نسق العلاقات الاجتماعية المترتبة عنها، يتحتم عليها ـ كيما تضطلع بوظيفتها

تلك على أحسن وجه وأكمله ـ أن تنجز مهام وخدمات، خارج وظيفتها الاقتصادية، من طبيعة «تقنية» و«توجيهية»، تتوخى في مجملها تعزيز مكانتها الاجتماعية في مركز النظام الاجتماعي، وإعادة صياغة ذلك النظام على أساس إخضاع كل مكوناته لإرادتها، وإقناعه بكونية مصالحها، وقيمها ومعاييرها الطبقية.

ولأجل ذلك، كان لزاماً عليها أن تتوافر على مهارات وكفاءات وقدرات من طبيعة فكرية وثقافية، بعضها «تقني»، يتعلق بالقدرة على الإبداع والابتكار في المجال التقني والعلمي الهادف إلى التطوير المستمر للإنتاج، وبعضها «توجيهي»، يتعلق بالقدرة على القيادة والتنظيم والتوجيه الذي يبتدئ من تنظيم العمل داخل المنشأة الاقتصادية، وتنظيم ثقة الشركاء والزبائن في السوق، لينتهي بتنظيم المجتمع والدولة. وتتوسل هذه الطبقة الأساسية، في إنجاز وظيفتها الثقافية، التقنية والتنظيمية، خلق شريحة من المثقفين المرتبطين بها عضوياً، وإن لم يكن أفرادها جميعهم ينحدرون اجتماعياً من صلبها، توكل إليهم مهمة النيابة عنها في إنجاز وظيفتها الثقافية، سواء في ما يتعلق بالمعرفة التقنية والعلمية، أم في ما يتعلق بالتنظيم والقيادة. وتتفرع هذه الوظيفة الثقافية التي يقوم بها المثقفون، نيابة عن الطبقات الاجتماعية التي يرتبطون بها عضوياً، إلى أربع وظائف، بحسب مجالات ممارستها:

1 ـ في المجال الاقتصادي، يقوم المثقفون العضويون بتنظيم الوظيفة الاقتصادية لطبقتهم، فيبحثون في مختبراتهم عن حلول تقنية وعلمية لمشاكل الإنتاج والتوزيع، ابتداء من المشاكل التقنية الصرفة التي تطرحها الحاجة إلى تحسين وتطوير وسائل الإنتاج، وانتهاء بقضايا تنظيم عمل المنتجين، وإدارتهم قصد بلوغ الأهداف والغايات المتوخاة، ويكتشفون قوانين السوق وميولاته وتأرجحاته المحتملة، ويجدون الحلول القانونية للمشاكل والصراعات والعوائق التي تعترض تطور وحدات الإنتاج والتوزيع، ويبحثون عن أنجع الحلول الممكنة للمشاكل الديموغرافية، ولمشاكل الصحة والبيئة... فنكون عندئذ، إما تقنيي الصناعة من مهندسين وتقنيين ومكتشفين ومخترعين وعلماء وباحثين من جهة، أو نكون أمام علماء الاقتصاد والإحصاء، وعلماء الاجتماع، ورجال القانون، والأطباء... إلخ، من جهة أخرى.

وتستمد الطبقة السائدة من احتكار المعرفة التقنية لمثقفيها، سلطة ونفوذاً قويين في المجتمع، يمكنانها من أن تعيد صياغة نظامه على صورتها،

وبخاصة إذا ما تمكنت من أن تبني على قاعدة احتكارها للمعرفة التقنيـة تصـوراً منسـجماً عن العالم. وما أن يأخذ ذلك الاحتكار في الـتلاشي، حتـى يـدب خطـر التفسـخ والانهيـار في أوصال نظامها الاجتماعي. والـدليل عـلى ذلـك، إذا اسـتقرأنا التـاريخ، أن الطبقـة الإقطاعيـة، طبقة النبلاء في أوروبا، تكونت إثر انحلال النظام العبودي، بفضل احتكـار فرسـانها للمعرفـة التقنية بفنون الحرب والقتال، وهي فنون لم يكن من الممكن إتقانها في مـدة زمنيـة وجيـزة، فكانت تتطلب ممن يرغب في تعلمها، أن يتحرر مـن إكراهـات الإنتـاج المـادي، وأن يتـوافر بالتالي على أوقات فراغ كبيرة. وهذا ما لم يكن متاحاً إلا لهؤلاء الفرسـان النـبلاء، الأمـر الـذي مكنهم من فرض سيطرتهم ونفوذهم عـلى الفلاحـين والأقنـان، وتشـييد نظـامهم الاجتماعـي الإقطاعي.

غير أن التقدم التقني والعلمي الذي شهدته أوروبا منذ نهاية العصور الوسطى، أدى إلى اختراع أسلحة أوتوماتيكية متطورة جديدة، لا يحتاج تعلمها إلى مهارات تقنية عاليـة، ولا إلى أوقات فراغ كبيرة، كما هي الحال في أسلحة البارود من مسدسات وبنادق. وهذا مـا أدى إلى أن يفقد النبلاء احتكارهم للمعرفة التقنية، الأكثر سمواً في ذلك الوقت، وهي المعرفة الحربية التي أصبحت، بعد اختراع المسدسات والبنادق، مشاعة بين عامة الناس. وبافتقادهم لاحتكار تلك المعرفـة التقنيـة، انهـارت سـلطتهم وتـداعى نفـوذهم، ومثّـل ذلـك كلـه أحـد العوامـل الأساسية لانهيار المجتمع الإقطاعي، وانبثاق المجتمع البرجوازي الرأسمالي الحديث([1]).

بيد أن الطبقة الاجتماعية التي تنجح في تنظيم وظيفتهـا الاقتصـادية بواسـطة صـنف مـن مثقفيها العضويين الذين يمكننـا أن نسـميهم بــ «التقنيـين»، تحتـاج لـكي تـوفّر الشروط الماديـة والمعنوية للمحافظة عـلى سـيادتها الاقتصـادية وتطويرهـا باسـتمرار، إلى أن تفـرض سـيطرتها في المجال السياسي مستخدمة جهاز الدولة الإكراهي في سبيل إخضاع الطبقات المناوئة لسيادتها.

وها هنا تظهر حاجتها إلى صنف آخر من وكلائها الثقافيين الذين يمكن أن نصطلح عـلى تسميتهم بـ «التقنوقراطيين» الذين يتولون بالنيابة عنها، تنظـيم وظيفـة سـيطرتها في مجـال المجتمع السياسي.

([1])المصدر نفسه، ص 598.

2 ـ أما في المجال السياسي، فيقوم المثقفون العضويون بتنظيم وظيفة السيطرة لفائدة الطبقة السائدة التي يكون عليها أن تمارسها في المجتمع السياسي، قصد إخضاع كل مكونات المجتمع، وإدارة مختلف هياكله في انسجام مع ما تمليه مصالحها في الآن والمآل، معززة بذلك مكانتها السائدة في علاقات الإنتاج، وما يترتب عن هذه الأخيرة من علاقات اجتماعية. فبواسطة الدولة تمارس الطبقة السائدة الإكراه الشرعي، في الحقل السياسي، على ما سواها من طبقات المجتمع، مرغمة إياها على الخضوع لإرادتها. غير أن جهاز الدولة الذي بواسطته تمارس الطبقة السائدة اقتصادياً إكراهها ذاك، أو إن شئت عنفها المادي الشرعي، إنما ينظمه المثقفون ويؤطرونه ويوجهونه بالنيابة عنها. إنهم التقنوقراطيون في المجتمع الحديث والمعاصر، أولئك الذين تؤهلهم كفاءاتهم العلمية والتقنية وعلاقاتهم الاجتماعية لينظموا، لصالح الطبقة السائدة، وظيفة السيطرة من خلال إدارة أجهزة الدولة الإرغامية وقيادتها. ولا يعتبر مثقفاً كل موظف في الدولة، يقوم بنشاط تنفيذي للأوامر والتعليمات، ويغلب عليه الطابع الفكري، إذ إن المثقف ـ هنا ـ هو من يمتلك المؤهلات والكفاءات التقنية الضرورية لممارسة مهام التنظيم والقيادة والتوجيه السياسي. وتستمد الدولة من المثقفين رئيسها، وأعضاء الحكومة من وزراء وكتّاب دولة...، ومختلف الأطر التي يتكون منها جهازها الإداري، المدني والعسكري والأمني، وجهازها القضائي والسياسي. ومن مجموع هذه المؤسسات والأجهزة العمومية يتكون المجتمع السياسي.

ولما كانت الوظيفة الاقتصادية الأساسية التي تضطلع بها الطبقة السائدة في بنية الإنتاج تتطلب منها إنجاز مهام السيطرة على الطبقات المعارضة لها، ولما كانت لا تجد دوماً من بين أعضائها من يتوافر على الكفاءات الضرورية لتنظيم تلك السيطرة وإنجازها على أحسن وجه، فإن الطبقة السائدة كثيراً ما تضطر إلى أن تختار من بين أعضاء الطبقات الأخرى، من تراه أهلاً للقيام بوظيفة تنظيم السيطرة نيابة عنها. ويتوقف نجاح الطبقة السائدة اقتصادياً، أو التي تسعى إلى فرض سيادتها، في الظفر بسلطة الدولة والاحتفاظ بها، وتشييد نظامها السياسي والاجتماعي، على مدى تمكنها من خلق مثقفيها العضويين الذين ينظمون بالنيابة عنها، وظيفة الإرغام والإكراه والسيطرة التي تتمثل في أجهزة الدولة القمعية. وعندما تنجح الطبقة السائدة في تشييد دولتها، أي في بناء جهازالإكراه الذي تمارس بواسطته سيطرتها على الطبقات المضادة لها، فإن

ذلك يتناسب مع المرحلة الاقتصادية الحرفية لتطورها، مرحلة ما قبل إرساء هيمنتها على حلفائها فحسب، بل على مكونات المجتمع كافة. ويظهر من التجارب التاريخية، أن عدداً من الدول التي أنشأتها الطبقة السائدة اقتصادياً، تعبيراً عن سيطرتها، عجزت عن تجاوز هذه المرحلة، لأن تلك الطبقة «لم تعرف كيف تخلق شريحة مثقفيها، وكيف تتجاوز مرحلة الدكتاتورية بواسطة ممارسة الهيمنة»([1]) الاجتماعية في مجال المجتمع المدني.

وأدى ذلك العجز إلى سقوطها، مثل ما وقع لـ «كومونات» القرون الوسطى في إيطاليا التي يعود سقوطها بنظر غرامشي ـ إلى كوزموبوليتية المثقفين الإيطاليين وعدميتهم الوطنية والشعبية عندئذ، وذلك لأسباب تاريخية ودينية تتعلق بكونية الكنيسة الإيطالية ودورها المركزي في الحياة الثقافية الإيطالية. لا يكتفي غرامشي بتفسير فشل كومونات القرون الوسطى الإيطالية في مجال السيطرة السياسية، بإرجاعه إلى فشلها في مجال الهيمنة الثقافية، بل إنه يتعدى ذلك إلى اتخاذ مفهوم الهيمنة الثقافية في المجال الاجتماعي مفهوماً لتأويل عدد من الظواهر والوقائع السوسيوتاريخية، مثل فشل تجربة كومونة باريس عام 1871، ورغبة ماكيافيللي في تأسيس جيش وطني قصد تسييس جماهير الفلاحين، وربط علاقات جديدة لا تقوم على سيطرة المدينة على البادية فقط، بل تقوم على أساس هيمنة الأولى على الثانية أيضاً، الأمر الذي يؤدي إلى تأسيس الوحدة الوطنية السياسية. ورأى غرامشي في إرادة ماكيافيللي، القاضية بتأسيس جيش وطني ليكون وسيلة لهيمنة المدينة على البادية، وتأسيس وحدة سياسية إيطالية، نزعة «يعقوبية مبكرة». وهكذا، فإن السيطرة على المستوى السياسي لا تحتاج إلى السيادة على المستوى الاقتصادي فحسب، بل تحتاج أيضاً إلى الهيمنة الثقافية على المستوى الاجتماعي.

3 ـ أما في المجال الاجتماعي، فإن المثقفين يتولون نيابة عن الطبقة التي يرتبطون بها عضوياً، تنظيم وظيفة الهيمنة التي يكون على تلك الطبقة أن تمارسها في المجتمع المدني، قصد إقناع مكوناته بشرعية سيطرتها، وإحراز رضاها الطوعي بالخضوع لها.

لا تكتفي الطبقة السائدة، أو الطامحة إلى السيادة، بممارسة وظيفة

([1])انظر الهامش في: المصدر نفسه، ص 149.

السيطرة والإكراه في المجتمع السياسي فحسب، بل تتعدى ذلك إلى ممارسة وظيفة الهيمنة في المجتمع المدني أيضاً. وتعني الهيمنة سيطرة جماعة اجتماعية ـ فكرياً وروحياً وقيمياً ـ على مختلف الجماعات الأخرى، الأمر الذي يضفي على سيطرتها السياسية طابعاً شرعياً، تعترف به هذه الجماعات وتقبله عن طيب خاطر، بحيث يبدو خضوعها لإرادة حاكميها، كما لو كان خضوعاً تلقائياً ينبع من داخلها، من ضميرها ووجدانها ووعيها وذاكرتها الثقافية، فتسلم الجماعات المسودة بشرعية سيطرة الجماعات السائدة، وتنظر إلى خضوعها لها، كما لو كان سنّة عامة وطبيعية من سنن الكون.

ومن ثم، إن الهيمنة «تشير... إلى الولاء العفوي الطوعي الذي تحصل عليه أي فئة اجتماعية من الجماهير، بفضل هيبتها الاجتماعية والثقافية، وتفوقها المفترض وظيفياً، في عالم الإنتاج»([1]). ولا تتمكن أي طبقة أساسية من فرض هيمنتها على المجتمع، إلا إذا تمكنت من الارتقاء بوعيها من مستوى الوعي الاقتصادي الحرفي، إلى مستوى الوعي الذاتي النقدي، وعياً استراتيجياً، سياسياً وفلسفياً، وفق تصور محدد للعالم، تنتقل بمقتضاه من مجرد كونها طبقة في ذاتها، تتحدد بموقعها في بنية الإنتاج، إلى طبقة لذاتها، أي طبقة واعية بذاتها وبتميزها عن الطبقات الأخرى في المجتمع، وعياً تاريخياً يشمل الماضي والحاضر، والتطلع نحو المستقبل.

وعندئذ ترتقي تلك الطبقة ـ بفضل طلائعها من المثقفين العضويين الذين يتولون تنظيمها وتثقيفها وتوجيهها ـ إلى مصاف الجماعة المتجانسة التي تتحرك في الفضاء الاجتماعي، كما لو كانت «حزباً بالفعل، يناضل من أجل قيمه الثقافية والأخلاقية، إلى جانب أهدافه الاقتصادية والسياسية، محاولاً إيجاد تناسق بين مصالحه ومصالح حلفائه من الطبقات والفئات الأخرى، تناسق تسود فيه مصالح الطبقة السائدة، لكن لا على حساب الطبقات الأخرى بالكامل»([2]).

يُحدِث غرامشي قطيعة معرفية مع النزعة الاقتصادوية التي سادت ماركسية نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، عندما ينطلق من

([1])جون كاميت، غرامشي: حياته وأعماله ، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1984)، ص 272.

([2])المصدر نفسه، ص 272.

مفهوم الهيمنة، ليثبت أن أي طبقة، لا تستحق هـذا الاسـم، إلا إذا أصـبحت واعيـة بـذاتها كطبقة، ولا تصبح قوة فاعلة في التاريخ، إلا إذا توافرت عـلى تصـور ثقـافي سـياسي منسـجم وشامل. وهذا يعني أنه من اللازم عليها ـ قبل أن تصبح طبقة سائدة سياسياً في المجتمع ـ أن تفرض هيمنتها عليه بإقناعه ـ فكرياً وروحياً ـ بتفوق تصـورها عـن العـالم، وسـموّ منظورهـا القيمي والأخلاقي، وكونية أهدافها وغاياتها السياسـية. ويكـون عليهـا بعـد أن تصـبح طبقـة سائدة سياسياً، أن تعيد إنتاج هيمنتها باستمرار، بتلقين تصورها عن العالم، وقيمها ومعاييرها الأخلاقية لجماهير الشعب كافة، إلى حد أن يصبح ذلـك التصـور، وتلـك القـيم، حسـاً عمليـاً باطنياً لتلك الجماهير، تصدر عنـه في تصـورها للوجـود، وفي حكمهـا عـلى الأشـياء والوقـائع، وتقييمها للسلوك وأنماط الفعـل، فيصـبح مـا هـو خـارجي (عـن الطبقـات الأخـرى) بفضـل الهيمنـة داخليـاً، يلامـس الجسـم والخيـال والـذاكرة والعقـل، ويتطـابق سـلوك الجمهـور ومعاييرهم وتصوراتهم مع علاقات الإنتاج السائدة.

ولن تستطيع الطبقة السائدة، أو السـاعية إلى السـيادة، أن تفـرض هيمنتهـا عـلى هـذا النحو، إلا من خلال مؤسسات المجتمع المدني الخاصة التـي تتكـون مـن مؤسسـات التنشـئة الاجتماعية، مؤسسات التربية والتعليم، كالمدارس والجامعـات، ومراكـز البحـث والجمعيـات الثقافية والعلمية والفنية والرياضية، ومن المؤسسات السياسية التي يقوم عملها على أسـاس إقنـاع الـرأي العـام ببرامجهـا السياسـية كـالأحزاب والنقابـات، ومـن المؤسسـات الاجتماعيـة والدينية، كالأسرة والعائلة والمسجد والزاوية والطائفـة الدينيـة، ومـن المؤسسـات الإنتاجيـة، كالمعامل والمقاولات والشركات العاملة في مختلف قطاعات الإنتاج، بالإضافة إلى وسـائل نشر المعرفة والمعطيات والأفكار في المجتمع، كدور النشر والصحافة والتلفزيون والإذاعة والسينما والمسرح والمعارض الفنية ووسائل الاتصال الإلكترونية التي اجتاحت المشهد الإعلامي والثقافي في السنوات الأخيرة.

ولا شك في أن تفعيل هذه المؤسسات التي يمكن أن يقاس بتعقدها، وتركيبهـا، وتعـددها، درجة تحضر المجتمع، ومستوى تقدمه أو تأخره بالنسبة إلى المجتمعات الأخرى، يتطلب خلـق جيش من المثقفين المتخصصين في إنتاج تصورات العالم، ونشرها في المجتمع المدني، قصد تحقيق الهيمنة، كل بحسـب تخصصـه وطبيعـة تكوينـه، ومجـال عملـه، وموقعـه في التراتبيـة العامـة

للمثقفين. ويميز غرامشي، في هذا السياق، المثقفين الكبار منتجي تصورات العالم، وهم مثقفو المثقفين الذين غالباً ما يكوّنون نخبة قليلة العدد من جهة، وناشري وشارحي وموزعي تلك التصورات في المجتمع المدني الذين يكونون جمهور المثقفين من جهة أخرى.

هذا ما يذهب إليه بون وبورنييه([1])، عندما يؤكدان أن غرامشي كان يستخدم لفظ المثقفين بمعنى واسع، يصدق على العالِم ورجل السياسة في الآن نفسه. وهذا ما يبينه جان مارك بيوتي، عندما يذهب إلى أن غرامشي كان يرى أن الإنسان محدد بموقعه في علاقات الإنتاج: فهو ـ في المجتمع الحديث على سبيل المثال ـ إما أن يكون مالكاً لوسائل الإنتاج، مستحوذاً على فائض القيمة، وعندئذ يكون رأسمالياً، أو منتجاً لفائض القيمة مقابل أجر، وعندئذ يكون عاملاً. لكنه ما أن يمارس وظيفة ثقافية اجتماعية في إحدى مؤسسات الهيمنة أو السيطرة، كأن ينتمي إلى حزب من الأحزاب، لا لكي يناضل من أجل مصالحه الاقتصادية الحرفية فحسب، بل من أجل فرض مجمل المصالح السياسية لطبقته على المجتمع، وإقناعه بشرعيتها، وبطابعها الكوني، حتى يصبح مثقفاً. ذلك لأنه يضطلع بوصفه عضواً في الحزب بـ «وظيفة قيادة وتنظيم، وظيفة تربوية وفكرية لدى الطبقة التي يمثل الحزب طليعتها...، فحتى أبسط مناضل في أبسط خلية، يعتبر مثقفاً لأن له وظيفة مرب حيال أفراد طبقته الذين ليسوا أعضاء في الحزب»([2]). وهذا يعني أن غرامشي لم يكن يميز في مفهومه للمثقفين بين «رجل العلم» و«رجل السياسة» بتعبير ماكس فيبر.

غير أننا نجد في هذا المفهوم الغرامشي الواسع للمثقفين تمييزات وتدقيقات، مثل تمييزه بين كبار المثقفين، مبدعي العلوم والمعارف والفنون والتصورات عن العالم، وصغار المثقفين الذين يكتفون بتمثل ما أبدعه كبارهم قصد تطبيقه «إدارياً» في المجتمع السياسي، أو نشره وإذاعته بواسطة أجهزة المجتمع المدني، سعياً وراء إنجاز وظيفة الهيمنة. يقول غرامشي: «يجب في الواقع... أن نميز في النشاط الثقافي بين درجات متباينة...، فنضع في أعلى رتبة المبدعين في مختلف العلوم والفلسفة والفن... إلخ، ونضع في أسفل

([1])Frédéric Bon et Michel Antoine Burnier, Les Nouveaux intellectuels , préface de Jean Pierre Vigier, civilizations; 2 (Paris: Editions Cujas, 1966), p. 32.

([2])بيوتي، فكر غرامشي السياسي ، ص 35.

رتبة أبسط «الإداريين» وناشري ومذيعي الثروة الثقافية الموجودة سلفاً»([1]).

وعندما يتأمل الدارس تصور غرامشي للمثقفين، على نحو ما نقف عليه في نصوص مختلفة من دفاتر السجن ، نقتنع بأن خطاطة التحليل التي اتبعها غرامشي في تحليل علاقة شريحة المثقفين العضويين بطبقتهم الاجتماعية، تصلح أيضاً لقراءة وتأويل علاقة شريحة المثقفين، المتكونة أساساً من صغار المثقفين، وهم يقدرون بمئات الآلاف، وينظمون المجتمع اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، الأمر الذي يقرب مفهوم الشريحة المثقفة عند غرامشي من مفهوم الأنتلجنسيا الروسي، بكبار المثقفين، أو ما يسميهم بون وبورنييه بـ «المثقفين»، أو «المثقفين من الدرجة الثانية»([2]). وعندما تبلغ البنية الاجتماعية درجة ما من التعقيد والتركيب، تنحو الشريحة المثقفة العضوية إلى أن تنتج من بين أفرادها، نخبة قادرة على منحها «تماسكها الداخلي ووعيها بوظيفتها الخاصة». تتكون نخبة «المثقفين» أو «مثقفي المثقفين» ذوي الشهرة الواسعة، من مبدعي الأفكار والنظريات والمذاهب التي ما أن تصدر عنهم، حتى تتلقفها الشريحة المثقفة لتنشرها بين الناس، وتفسرها وتلقنها للأجيال الصاعدة، مستمدة منها وعيها بذاتها وبوظيفتها في المجتمع.

يضطلع هؤلاء «المثقفون» إذن، بإنجاز وظيفة ثقافية من الدرجة الثانية: فسواء كانوا فلاسفة أم كتّاباً كباراً، ينتمون إلى التعليم العالي، أم رجال قانون، أم علماء ومكتشفين، فإنهم يمثلون «منظري المجتمع وما ينجم عن هذا المجتمع من ممارسات علمية وتقنية، اجتماعية أو سياسية، فيبدون كما لو كانوا تجسيداً للنشاط الثقافي في حالته الخالصة: يمنعهم نشاطهم الفكري من الدرجة الثانية، من الانخراط في ممارسة اجتماعية ملموسة. وهذا ما يفسر لماذا كان لفظ مثقف ـ في الأغلب الأعم ـ نقيضاً للفظ الممارس المطبق»([3]). ولعل هذا ما جعل الناس يتحدثون عن «مثالية المثقفين»، ويعارضونها بـ «واقعية رجال السياسة»، كما لو كان تناقضهما أمراً بديهياً مسجلاً في طبيعة الأشياء ذاتها.

وفي الواقع، إن هذا التعارض المزعوم لا هدف له «إلا إخفاء الوظيفة الثقافية للسياسة ولرجال السياسة، وتغييب العلاقات التي توحد النظرية والتطبيق

([1]) Gramsci, Gramsci dans le texte , p. 608.

([2]) Bon et Burnier, Les Nouveaux intellectuels , p. 32.

([3])المصدر نفسه، ص 32.

في النشاط السياسي»([1]). ومرة أخرى، نجد أنفسنا أمام الارتباط الوثيق الـذي يوجـد، بنظـر غرامشي، بين وظيفتي السيطرة والهيمنة من جهة، والمجتمع السياسي والمجتمع المـدني مـن جهة ثانية، وإحالة كل طرف من طرفي الثنائيتين على مفاهيم الدولة والكتلة التاريخية، عـلى نحو ما سنقف عليه لاحقاً.

4 ـ إن الحديث عن «مثقفي المثقفين» أو «المثقفين من الدرجـة الثانيـة»، أو «المثقفـين باختصار»، يقودنا مباشرة إلى الحديث عـن الوظيفـة الثقافيـة الرابعـة والأخـيرة التـي توكـل الطبقــة الاجتماعيــة تنظيمهــا إلى مثقفيهــا العضــويين، وهــي وظيفــة التجــانس، وبلــورة الأيديولوجيات أو تصورات العالم، قصد تحقيـق التجـانس والـوعي الـذاتي النقـدي للطبقـات الاجتماعية.

يستخدم غرامشي تصوراً للعالم مرادفاً للأيـديولوجيا والفلسـفة والثقافـة، فكـل إنسـان ـ بالتعريف ـ «مثقف وفيلسوف وحامل صيغ ذهنية أيديولوجية يعيش حياته، ويختار أفعاله، ويوجه سلوكاته بدلالتها. و«كل إنسان يمارس خارج مهنته نشاطاً ثقافياً ما، فهو «فيلسـوف» وفنان وإنسان ذوق، ويساهم في تصور للعالم، ويمتلك نهجاً في السلوك الاجتماعي الواعي، أي يساهم في دعم أو تغيير تصور للعالم، أي في ولادة أنماط تفكير جديدة»([2]).

ليست الفلسفة إذاً، ولا تصور العالم، ولا الثقافة، ولا الأيديولوجيا، نشـاطاً ثقافيـاً خاصـاً بصنف من المثقفين، أي خاصاً بالفلاسفة، لأن جميع البشر فلاسفة، يشاركون غيرهم في تصور للعالم، وفي رؤية أيديولوجية، يمتحنون منها دلالات واقعهم وعلاقاتهم وأفعالهم المتبادلة. غير أن فلسفتهم وتصورهم للعالم وأيديولوجيتهم تكون تلقائية، تعبر عن ذاتها:

«1 ـ في اللغة التي هي مفاهيم وتصورات، وليست كلمات خالية نحوياً من كل معنى.

2 ـ في الحس المشترك، وفي الحس السليم.

3 ـ في الدين الشعبي، وفي نسق المعتقدات والأوهـام والآراء وكيفيـات التفكـير والفعـل التي يمكن جمعها في ما نسميه عموماً بـ «الفلكلور».

و(... إذاً) جميع الناس فلاسفة، كل بطريقته الخاصة، (...) وبكيفيـة

([1])المصدر نفسه، ص 32.

([2])Gramsci, Gramsci dans le texte , p. 603.

لاشعورية، إذ في كل تعبير عن أي نشاط ثقافي ـ مهما صغر شأنه، كاللغة مثلاً ـ نعثر على تصور محدد للعالم»([1]).

ها هنا نجد الدرجات الدنيا الثلاث للأيديولوجيا، بما هي تصور عفوي غير منسجم للعالم، ذلك التصور الذي لا يبلغ انسجامه التام، إلا عندما تنتظم عناصره على أيدي مثقفي المثقفين في نسق فلسفي عام، تمت صياغته صياغة واعية نقدية على نحو ما سنبينه في ما بعد.

غير أن كل إنسان، كل فرد، ـ هو قبل كل شيء ـ إنسان/جمهور، أو إنه إنسان جمعي بتعبير غرامشي، يتحدد تصوره للعالم بانتمائه الاجتماعي إلى تجمع بشري، يحتل موقعاً معيناً في بنية الإنتاج، ويتقاسم أعضاؤه كيفيات التفكير نفسها، والإحساس والفعل نفسيهما.

وعلى هذا النحو، يكتسب كل فرد من الخارج ـ بواسطة التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها داخل بيئته الاجتماعية ـ كيفيات التفكير والفعل التي يشترك فيها أعضاء جماعته، أي تلك التي يفكر ويفعل من خلالها الإنسان ـ الجمهور، أو الإنسان الجمعي الذي ينتمي إليه اجتماعياً. فتكتسي كيفيات التفكير والفعل الجمعية تلك، بعد أن يستدخلها الفرد، ويتمثلها ذاتياً في دماغه وخياله وذاكرته وجسمه، طابعاً فردياً، سيكولوجياً، يبدع بواسطتها أفكاره وخيالاته التي تصدر عنه في أفعاله وردود أفعاله.

وهكذا لا يكون تصور الفرد للعالم، أو إن شئت فلسفته «التلقائية»، أو أيديولوجيته «العفوية»، أو ثقافته الشخصية، إلا ترجمة فردية ذاتية لتصور جمعي طبقي للعالم.

ومن ثم يكون كل فرد امتثالياً لنزعة امتثالية ما، تابعاً وخاضعاً في أفكاره وتصوراته وأفعاله ـ من حيث لا يدري ـ لتصور كلي للعالم، هو تصور الإنسان الجمعي الذي ينتمي إليه.

وعندئذ يجب على الباحث أن يحدد النمط التاريخي لتلك النزعة الامتثالية من جهة، وأن يحدد ذلك التجمع البشري، أو الإنسان ـ الجمهور، أو الإنسان الجمعي (سواء أكان شريحة أم فئة أم طبقة اجتماعية أم مجتمع أم أمة... أم البشرية...) من جهة أخرى.

([1])المصدر نفسه، ص 131.

لكن تصور العالم الذي يكتسبه الإنسان الفرد من الإنسان الجمعي (مـن تجمعـه الـبشري الذي ينتمي إليه، من طبقته الاجتماعية المحددة بموقعها في بنية الإنتـاج... إلـخ)، يكـون عـادة عبارة عن مزيج متنافر من الأفكار والمعتقدات والقيم المتناقضة، بعضها نابع من تجربة الجماعة ومعاناتها في مواجهة الرهانات الراهنة التي يفرضها الصراع الطبقـي مـن أجـل الحيـاة، وبعضـها صادر عن خبرات الماضي المريرة التي راكمتها الأجيال في مواجهة تحديات أوضاع ولّت وانقضت، وبعضها مستفاد من أفكار الطبقات الاجتماعية السائدة راهناً، أو التي كانـت سـائدة في المـاضي القريب أو السحيق، وبعضها الآخر صادر عن تطلعـات طوباويـة نحـو مسـتقبل بشري، يختـتم التاريخ باستعادة العصر الذهبي المفقود للإنسانية، وقد بلغ منتهى اكتماله وامتلائه.

وفي كل الأحوال، إن تصور الإنسان للعالم (سواء أكان فرداً أم جماعة) لا يكون في العادة «نقديا منسجماً، بل يكون خاضعاً للّحظة، ومن دون وحدة» مستمداً من خبرات وجماعـات متباينة متصارعة، الأمر الذي يؤدي إلى أن يكـون كـل إنسـان فـرداً منتميـاً، في الآن ذاتـه، إلى أناس عدة ـ جماهير بحسب تعبير غـرامشي، فتكـون شخصـيته مركبـة Composite([1]) عـلى نحو غريـب: «يوجـد فيهـا عنـاصر إنسـان الكهـوف، ومبـادئ العلـم الأكـثر حداثـة وتقـدماً، ومسبقات وأباطيل كل المراحل التاريخية الماضـية... وحـدوس فلسـفة مسـتقبل، تتعلـق بمـا سيكون عليه الجنس البشري، عندما سيحقق وحدته العالمية»([2]).

لا غرو أن نجد انفصاماً في شخصية الفـرد، كـما في شخصـية الجماعـة التـي ينتمـي إليهـا، ويبدو هذا الانفصام في الهوة الفاصلة بين وعي وممارسة الفرد والجماعة، أي تصـورهما للعـالم، تصوراً متنافراً، متناقضاً، ومفوتاً من جهة، وواقعهما في الحاضر، واقعهما العيني الملمـوس الـذي يتجلى أساساً في موقعهما ووظيفتهما في البنية الاجتماعية الراهنة من جهة أخرى.

وعندما يفكر الناس في قضايا حاضرهم، ويسـلكون تجاههـا بواسـطة تصـور غير منسجم للعالم، مركب من أفكار، بعضـها يصـدر عـن الوظيفـة التـي يؤديهـا

([1])سنستخدم هذا المفهوم طوال هـذا البحـث (وبخاصـة في جزئـه الثـاني، وفي معـرض حـديثنا عـن حالـة المغرب بصفة خاصة). والجدير بالذكر أن هذا المفهـوم سـيكون لـه تـاريخ في السوسـيولوجيا والفكـر المغربيين المعاصرين بعد أن استخدمه بكثير من النجاح السوسيولوجي المغربي (من أصل فرنسي) بول باسكون (Paul Pascon) في أطروحته عن «الحوز».

([2])المصدر نفسه، ص 132 ـ 133.

أولئك الناس في وضع محدد، وبعضها الآخر ينتمي إلى تجارب الماضي، وأفكار أخرى تهفو إلى مستقبل بعيد، وغيرها مكتسب من تصور الطبقات الاجتماعية الأخرى للعالم، آنئذ يصبح من المستحيل أن يكون براكسيسهم (بما هو وحدة بين فكرهم وممارستهم) مطابقاً لواقعهم الحاضر، قادراً على امتلاكه وتغييره لصالحهم، فيعيشون عبيداً للضرورة، في غربة عن واقعهم، مفوتين في زمانهم وعصرهم، حاضرين فيه بأجسادهم، على نحو ما تمارس فيه المستحثات وجودها في الزمن الحاضر. «فكيف يكون ممكناً ـ يقول غرامشي متسائلاً باستغراب ـ أن نفكر في الحاضر، وفي حاضر محدد جيداً بواسطة فكر صيغ من أجل مشاكل ماض بعيد في الأغلب ومتجاوز؟ إذا حدث ذلك، فهذا يعني أننا «مفوتون» في زمننا الخاص بنا، وأننا مستحثات لا كائنات حية في العالم الحديث، أو على الأقل إننا «مركبون» (Composites) على نحو غريب([1]).

هل يعني ذلك أن تصور العالم في حالته العفوية، على النحو الذي يبدو عليه في الفلكلور والحس المشترك والمعتقدات الدينية، وما يرتبط بها من طقوس وعادات، أي في الحالة التي لا يكون صاحبه واعياً به وعياً نقدياً تاريخياً، هو الوجه الآخر للأيديولوجيا بمعناها القدحي الذي بلوره ماركس في الأيديولوجية الألمانية في أثناء نقده لفيورباخ، وبرونو باور، وسترنر، ناعتاً فلسفاتهم بكونها أيديولوجيا وهمية زائفة منفصلة عن الواقع العيني الحي، عاجزة عن تغييره والتأثير فيه؟

للجواب عن هذا السؤال، وجب التنبيه إلى أن غرامشي يميز في الأيديولوجيا بين معنيين:

ـ المعنى السلبي الذي يجعل من الأيديولوجيا مجرد مجموعة من الأفكار والتصورات الوهمية الزائفة التي ينشئها أفراد حالمون مغرمون بالسجالات النظرية العقيمة، فهي عندئذ مجرد أيديولوجيا «اعتباطية... لا تخلق شيئاً آخر عدا حركات فردية وسجالات... إلخ»([2]).

ـ والمعنى الإيجابي السوسيولوجي الذي يجعل من الأيديولوجيا بنية فوقية ضرورية لبنية معينة، أو إنها البنية التحتية وقد انعكست في أذهان الناس وعقولهم ومداركهم، وأصبحت بنية فوقية ذات صلاحية «سيكولوجية»، لأنها

([1])المصدر نفسه، ص 133.

([2])المصدر نفسه، ص 208.

«تنظم الجماهير البشرية، وتشكل الميدان الذي يتحرك فيه البشر، ويكتسبون فيه الوعي بموقعهم ويصارعون فيه بعضهم بعضاً»([1]). وهذا المعنى السوسيولوجي الإيجابي هو المعنى الذي يأخذ به غرامشي.

وبهذا المعنى السوسيولوجي، تمارس الأيديولوجيا تأثيراً قوياً في حياة الأفراد والجماعات من حيث كونها تشكل وعيهم وممارستهم سلباً وإيجاباً، وتتحول إلى قوة مادية مؤثرة في أوضاعهم حالما تتحول إلى «إيمان» و«معتقدات شعبية».

وهذا ما انتبه إليه ماركس عندما أكد مراراً «أن للاعتقاد الشعبي غالباً، الطاقة ذاتها التي للقوة المادية». وتظهر فاعلية الأيديولوجيا في كونها تشكل الإسمنت اللاحم لكتلة بشرية من الأفراد الذين يحتلون موقعاً واحداً في البنية الاجتماعية، فيصبحون «كتلة تاريخية»، تشكل الأيديولوجيا ـ على نحو ما رأينا سابقاً ـ شكلها اللاحم الذي يعي فيه الناس وجودهم الاجتماعي، ويسوسون في إطاره صراعاتهم، بينما تشكل القوى المادية محتواها ومضمونها. ولذلك كانت كل كتلة تاريخية تتكون من بنية تحتية مادية، تقوم على أساسها بنية فوقية، تتكون من طابقين: طابق البنية السياسية الحقوقية الذي يسميه غرامشي المجتمع السياسي، وطابق البنية الأيديولوجية الذي يسميه غرامشي المجتمع المدني.

إن التمييز بين هذه المستويات ليس إلا تمييزاً بيداغوجياً صرفاً، لا وجود له في الواقع الحي، «لأن القوى المادية (والطبقات الاجتماعية) لا يمكن تصورها تاريخياً من دون شكل (من دون دولة، ومن دون تصورات للعالم)، والأيديولوجيات لن تكون إلا نزوات فردية من دون قوى مادية([2]).

ليست الأيديولوجيا إذاً عند غرامشي مجرد ضلال ووهم، كما كانت لدى ماركس في مرحلة الأيديولوجية الألمانية ، بل هي ـ قبل كل شيء ـ معرفة، يعيش الناس حياتهم ويتصارعون ويتعاونون بدلالاتها ومعانيها، حتى إن لم تخل من زيف ووهم وتضليل، ناتج من ارتباطها العضوي بمواقع طبقية متباينة.

ذلك لأن أي أيديولوجيا أو تصور للعالم، إنما هي تعبير عن وظيفة طبقة

([1])المصدر نفسه، ص 207 ـ 208.

([2])المصدر نفسه، ص 208.

معينة، توجد في موقع ما من علاقات الإنتاج، وما يترتب عن هذه الأخيرة من علاقات اجتماعية، وهي تعبير أيضاً عن التجارب التي راكمتها تلك الطبقة في الماضي، والتي لم تعد تنسجم مع أوضاعها الراهنة، وهي تعبير، مرة أخرى، عما اكتسبته تلك الطبقة من تأثير أيديولوجيات الطبقات الاجتماعية الأخرى.

ومن ثم، إن كل أيديولوجيا تلقائية (كل تصور عفوي للعالم، وكل فلسفة شعبية)، إنما هي خليط من معرفة وتصورات غير متجانسة، كما أسلفنا. وما دامت الطبقة الاجتماعية تدرك العالم والواقع وقضايا الحياة، وتتخذ مواقفها العملية منها، انطلاقاً من تلك الأيديولوجيا العفوية (التي لا تعدو أن تكون وعياً فلكلورياً، أو حساً مشتركاً، أو عادات ومعتقدات وطقوساً دينية)، فإنها تظل أسيرة مصالحها الاقتصادية الأنانية، وعواطفها الغريزية التي تمنعها من وعي الضرورة وعياً، يمكنها من أن توجه فعلها التاريخي توجيهاً عقلانياً.

ولن تتمكن من الانتقال من هذه «اللحظة الاقتصادية المحض، أو الأنانية ـ العاطفية، إلى اللحظة الأخلاقية ـ السياسية، أي لحظة الصياغة العليا للبنية، كيما تصبح بنية فوقية في وعي البشر»، على نحو تتحول معه «البنية من قوة خارجية، تسحق الإنسان، وتدمجه فيها، وتجعله سلبياً، إلى وسيلة للحرية، إلى جهاز لخلق شكل أخلاقي ـ سياسي جديد، مولد لمبادرات جديدة»، إلا إذا خضعت لعملية تطهير، تنقلها من اللحظة الأولى إلى اللحظة الثانية.

إن انتقاد هذا التصور للعالم، ومراجعته على هذا النحو، قصد إنجاز الكاتارزيس الذي من دونه لن تتحول الطبقة إلى طبقة واعية بذاتها، رائدة وفاعلة في تاريخ مجتمعها، لا يعني ـ بنظر غرامشي ـ إلا «جعله موحداً ومنسجماً، ورفعه إلى المستوى الذي يوجد عليه الفكر العالمي الأكثر تقدماً.

وهذا يعني إذاً ضرورة انتقاد كل الفلسفة التي صيغت إلى حد هذا اليوم، بقدر ما خلفته من طبقات جيولوجية مترسبة في الفلسفة الشعبية.

إن بداية الصياغة النقدية هي الوعي بما نحن عليه حقيقة، وهو «إعرف نفسك بنفسك»، وقد تمّ تصوره بوصفه نتاج سيرورة تاريخية، وقعت إلى حد الآن، وتركت في كل واحد منا أمارات وعلامات لا نهاية لها، تلقيناها من دون أن تحظى بأي جرد. هذا الجرد هو ما يجب القيام به في المقام الأول([1]).

([1])المصدر نفسه، ص 132 ـ 133.

ولا شك في أن المثقفين العضويين لتلك الطبقة هم المكلفون بإنجاز عملية التطهير، ففي الوقت الذي يقوم فيه المثقفون (من الدرجة الثانية) بمراجعة أيديولوجية طبقتهم، وتصورها للعالم، مراجعة نقدية قصد تحقيق التجانس الذي تفتقده تلك الأيديولوجيا أو تصور العالم: «إيجاباً بجعل ذلك التصور مطابقاً للوظيفة الموضوعية لطبقته (أي لطبقة المثقف)، وسلباً بجعله مستقلاً عن آثار تصورات الطبقات الأخرى» للعالم([1])، فإن الشريحة المثقفة تتولى ممارستها ونشرها في المجتمعين السياسي والمدني، قصد لحم البنيات المكونة للكتلة التاريخية.

وعليه إن وظيفة الكاتارزيس، ووظيفة تحقيق التجانس لتصورات العالم وللأيديولوجيات الطبقية (التي لن تتحقق وظيفة الهيمنة من دونها)، إنما يمارسهما المثقفون العضويون (المثقفون الكبار/والشريحة المثقفة) على مستويين اثنين مترابطين، هما: مستوى إنتاج وإبداع المعرفة، ومستوى نشرها وتلقينها للناس، وتربيتهم وفق تصوراتها. ومن دون تكامل المستويين معاً، فإن مآل الجهود التي يبذلها أولئك المثقفون في هذا المجال سيكون الفشل حتماً.

يقول غرامشي في هذا الصدد: «إن خلق ثقافة جديدة لا يعني دوماً أن نقوم باكتشافات فردية أصيلة فقط، بل يعني ذلك أيضاً، وبصفة خاصة، أن ننشر نقدياً حقائق اكتشفت سابقاً، وأن ننشئ الناس اجتماعياً بها، وأن نجعل منها بالتالي قاعدة لأفعال حيوية، وعناصر ربط ونظام ثقافي وأخلاقي. ويعتبر حمل جمهور من الناس على أن يفكروا في الواقع الراهن بطريقة منسجمة وموحدة، واقعة «فلسفية»، أهم وأكثر أصالة من الاكتشاف الذي يصل إليه عبقري في الفلسفة لحقيقة جديدة، تبقى تراثاً لعدد قليل من المثقفين».

عندما يتعلق الأمر بالمثقفين المرتبطين عضوياً بالطبقة السائدة، فإن دورهم يكبر ويتسع، لإنهم يشكلون في هذه الحالة المثقفين السائدين الذين يمارسون وظيفة السلطة، ووظيفة المعرفة. بيد أن ذلك لا يعني أن المثقفين السائدين يملكون السلطة، بل يعني فقط أنهم يمارسون السلطة باسم الطبقة السائدة: إنهم التعبير الاجتماعي الثقافي عن سلطتها([2]).

([1])بيوتي، فكر غرامشي السياسي ، ص 21.

([2])Bon et Burnier, Les Nouveaux intellectuels , p. 29.

ولما كان هؤلاء المثقفون قادرين على تمثل المجتمع كله، فإنهم يجهدون لبلورة تصور كلي للعالم، منطلقين من منظور يزعمون أنه كوني، في حين أنه ليس كونياً إلا في نظر نظام اجتماعي معين خلال فترة تاريخية من سيرورته: «إنه يمثل وجهة نظر عامة في المجتمع، غير أنه ـ في حقيقته ـ يبقى وجهة نظر طبقة، أو أمة، حتى لو قدمت وجهة النظر تلك نفسها باسم الله، أو باسم طبيعة إنسانية مجردة، أو باسم «تدبير علمي»([1]).

ومن ثم فإن ألـ «كوني» لدى هؤلاء المثقفين، ليس في الواقع إلا كوني الطبقة السائدة ونظامها الاجتماعي والسياسي، فهو تابع للبنية الاجتماعية ولسيرورة التاريخ، خاضع لطبيعة التغيرات التي يمكن أن تصيبهما عبر الزمن.

وعندما يفرض مثقفو الطبقة السائدة ـ في المجتمع ـ تصوراتهم عن العالم بوصفها تعبيراً عن «الكوني»، فإنهم بذلك يحتوون شرائح المثقفين المرتبطين وظيفياً بالطبقات الاجتماعية المسودة، ويتمثلون أيديولوجياتها وفلسفاتها وتصوراتها للعالم، دامجين إياها في نظامهم الخاص، مضفين طابعاً نسبياً عليها وعلى تصوراتها عن العالم. هذا في الوقت الذي تعجز فيه تلك الشرائح المثقفة المسودة، وأيديولوجياتها وتصوراتها عن العالم، أن تقابلهم بالمثل.

أما عندما تبدو نسبية مثقفي الطبقة السائدة في المجتمع على حقيقتها، بسبب عجزهم عن فرض الاعتراف بكونيتهم على الآخرين، فإن ذلك علامة على أن الطبقة الاجتماعية المرتبطين بها عضوياً، تعيش أزمة حاسمة، وأنها تسير في طريق الانهيار، لأن هيمنتها على المجتمع تتلاشى وتنهار.

ولما كان مثقفو الطبقة السائدة منحدرين اجتماعياً من طبقات المجتمع كافة، ولا يتحددون بملكية وسائل الإنتاج (أي بالوظيفة الاقتصادية)، فهم في الأغلب الأعم غير مالكين لها، بل يتحددون بوظيفتهم الثقافية والاجتماعية. ولما كانوا، فضلاً عن ذلك، لا ينطقون مباشرة باسم طبقتهم، بل باسم «الكوني»، مهما تعددت تعبيراته، فلا يترددون في انتقاد طبقتهم ونظامها الاجتماعي، كلما انساقت وراء مصالحها الخاصة، الاقتصادية الأنانية، متناسية مصالحها السياسية العامة في التعبير عن توازن مصالح مكونات المجتمع بقيادتها وتوجيهها، فإنهم ـ لذلك كله ـ يبدون كما لو كانوا «كونيين»

([1])المصدر نفسه، ص 30.

حقاً، يسبحون فوق المجتمع، متحررين من أي روابط تربطهم بأي طبقة اجتماعية خاصة، على النحو الذي تصورهم عليه كارل مانهايم في الأيديولوجيا والطوبائية .

ولعل النموذج المثالي لهذا الارتباط بين المثقفين السائدين وطبقتهم، هو النموذج الذي تجلى في المسار التاريخي للكنيسة الكاثوليكية خلال القرون الوسطى.

لم يكن رهبان الكنيسة أرستقراطيين، وكانت دوافعهم مختلفة عن دوافع الأرستقراطيين، على الرغم من أن الكنيسة كانت مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالنظام الإقطاعي السائد آنئذ، من حيث كونها تقاسمت مع النبلاء ملكية الأراضي واستغلال الأقنان، وتمتعت بمختلف الامتيازات التي كانوا يتمتعون بها، الأمر الذي أدى إلى تفاهم قوي بين الكنيسة وطبقة النبلاء الإقطاعيين.

بيد أنه، إذا كانت النبالة قد مثّلت آنئذ طائفة اجتماعية مغلقة، فإن الكنيسة التي مثّلت هيئة تراتبية لا تقل قوة عن هيئة النبلاء، قد فتحت أحضانها لجميع النابغين المنحدرين من الطبقات الاجتماعية كلها، وعلى رأسها طبقات المجتمع السفلى، الأمر الذي جعل الكنيسة تقوم بوظيفة دمج النخب الصاعدة، القادمة من الطبقات السفلى في المجتمع الإقطاعي، إلى الحد الذي أصبحت معه الكنيسة الوسيلة الأساسية للحراك والرقي الاجتماعيين في النظام القديم([1]). هذا في الوقت الذي كانت فيه الكنيسة تحتكر ـ في أوج النظام الإقطاعي ـ الوظائف الثقافية كلها: فهي التي كانت تمنح للمجتمع الإقطاعي تصوره للعالم، مضفية على نظامه الإقطاعي طابعاً شرعياً كونياً، وهي التي كانت تقوم ـ بحكم سلطتها التوحيدية ـ بوظيفة التحكيم السياسي داخل هذا المجتمع المهدد ـ بحكم طبيعته الإقطاعية ـ باختلال توازنه وانسجامه الذاتي، مانعة نظامه من الانهيار، وهي التي «كانت تحافظ وتغني وتنشر المعرفة من المستوى الأكثر مادية (كنسخ المخطوطات) إلى المستوى الأكثر علواً وارتفاعاً. إنها ذاكرة المجتمع، فهي التي تعنى بالسجلات المدنية، وتنظم اليوميات... وهي التي تعنى بالمعرفة وتطبقها وتستخدم المعارف الطبية، وهي التي تمثل مركز مجموع الحياة الفنية والثقافية»([2]).

([1])المصدر نفسه، ص 31.

([2])المصدر نفسه، ص 30.

وكيفما كانت الأحوال، فإن الارتباط العضوي للمثقفين بطبقتهم ارتباطاً يسمح لنا بـأن نستخلص ونفسر سماتهم، في هذه المرحلة التاريخية أو تلك، انطلاقاً من سماتها، إنما يـتم ـ مـع ذلـك كلـه ـ بواسـطة تنظـيماتهم المهنيـة والسياسـية التـي تكسـبهم وعيـاً بتميـزهم واستقلالهم النسبي عن تلـك الطبقـة الاجتماعيـة التـي هـم وكلاؤهـا الروحيـون في الفضـاء الاجتماعي. وفي هذا الإطار، فإن المثقفين الكبار قد يتخذون من النظام الاجتماعي والسـياسي الذي ساهموا إلى حد كبير في إرسائه، والدفاع عن شرعيـة وجـوده، مسـافة نقديـة تظهـرهم للناس، كما لو كانوا مناهضين له من جهة، وقـد يغـيرون انـتماءاتهم الطبقيـة، فينحـازون إلى طبقة أخرى من طبقات المجتمع من جهة أخرى([1]).

لكن ماذا يحدث للمثقفين عندما يتغير المجتمع عميقاً، فينتقل من نظـام اجتماعـي إلى نظام آخر، أو يتغير التشكل الطبقي في المجتمـع نفسـه، بصـعود جماعـات ونـزول جماعـات أخرى، بل وانهيارها وتفككها؟

إننـا إذ نطـرح هـذا السـؤال، ننتقـل بـأفق التحليـل مـن «البنيـة» إلى «التغـير»، ومـن السوسيولوجيا إلى التاريخ: فبعد أن حددنا المثقفين بموقعهم ووظائفهم في البنية الاجتماعيـة معتمدين على مفهوم «العلاقـة»، حاصـلين بـذلك عـلى نمـط المثقفـين العضـويين، هـا نحـن بمناسبة هذا السؤال، ننتقل إلى تحديد المثقفين بمـوقعهم ووظـائفهم في السـيرورة التاريخيـة لمجتمعاتهم، مركزين على مفهوم «الزمن والتغير»، الأمر الذي يجعلنا نقف على نمط آخر من المثقفين، يسميه غرامشي، كما أسلفنا، المثقفين التقليديين. ويجدر بنـا، قبـل أن نتتبـع تحليـل غـرامشي للمثقفـين التقليـديين، أن نـذكر أن التمييـز بـين المنظـورين المنهجيـين (المنظـور السوسيولوجي والمنظور التاريخي) لدى غـرامشي، كـان بـدافع منهجـي ديـداكتيكي، يتـوخى الوضوح في العرض والتفسير والتأويل، وإلا فإن منهج غرامشي في دراسة المثقفين كـان منهجـاً سوسيولوجياً ـ تاريخياً، يدمج في وحدة نظرية بين مفهومي «العلاقة» و«التغير».

والدليل على ذلك أن ما يمكن اعتباره «مثقفين عضويين» اليوم، قد يصـبح «مثقفـين تقليـدييين» في معـرض التحـولات والانتقـالات التـي تعيـد صـياغة المجتمع وتنضيده الطبقي، إما إثر حراك جذري للطبقـات الاجتماعيـة داخـل

([1])المصدر نفسه، ص 32.

نظامه الاجتماعي، أو إثر ثورات تنتقل به من نمط إنتاج (و مـن نظـام اجتماعـي) إلى نمـط إنتاج مغاير (أي إلى نظـام اجتماعـي آخـر). وبالتـالي فـإن الحـدود بـين النمطـين العضـوي والتقليدي للمثقفين، ليست حدوداً ماهوية (جوهرية بالمعنى الأرسطي) جامدة ونهائية.

ولما كان غرامشي لم يعن كثيراً بتحديد مفهوم المثقـف التقليـدي، مفضـلاً اسـتخدامه في عدد من تحليلاته السوسيوتاريخية الجزئية التطبيقية، فإننـا مضـطرين إلى إعـادة بنـاء هـذا المفهوم، مستقرئين تلك التحليلات التطبيقية من جهة، مستفيدين من الدراسات التي أنجزت قبلنا حول هذا الموضوع من جهة أخرى.

المثقفون التقليديون

رأينا في نـص سـابق لغـرامشي، يتعلـق بتحليـل الأشـكال التاريخيـة لتكـوّن المثقفـين في المجتمع الغربي، كيف أنه عرف المثقفين التقليديين بكونهم شرائح اجتماعية، تجدها الطبقـة الاجتماعية الأساسية أمامها، إثر تحولها من طبقة مسودة صـاعدة إلى طبقـة سـائدة، تعبـيراً عن انتقال المجتمع من نمط إنتاج زائل أو في طريقه إلى الزوال، إلى نمط إنتاج جديد، أصـبح مسيطراً وسائداً. فالمثقفون التقليديون لم تخلقهم الطبقـة السـائدة الجديـدة بـالاقتران مـع انتصارها في فرض ذاتها طبقة سائدة، تنظم الفضاء الاجتماعـي عـلى صـورتها، بـل وجـدتهم قبلها، لأنهـم هـم الـذين كـانوا يشـكّلون المثقفـين العضـويين للطبقـة الاجتماعيـة المنهـارة، ولنظامها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي البائد، فلم ينهاروا بانهيارها، بل استمروا في الوجود داخل النظام الجديد الذي بنته الطبقة السائدة الجديدة. إنهم يمثلون في النظـام الجديـد اسـتمرارية تاريخيـة، «لم تسـتطع تغـيرات الأشـكال الاجتماعيـة والسياسـية الأكـثر تعقيداً، والأكثر جذرية، إيقافها». إنهم يمثلون المـاضي في الحـاضر، يمثلـون اسـتمرارية أنمـاط عيشه وتقاليده وأعرافه وأنماط سلوكاته وتصـوراته إلى العـالم، فيحصـل عـن ذلـك اصـطدام مستمر بين النظـام الجديـد (بكـل مـا يرمـز إليـه مـن نمـط جديـد في الإنتـاج، ومـن طبقـة اجتماعية جديدة سائدة، ومن مثقفين عضويين جدد، منتجين لسيطرتها وهيمنتها ولتصورها للعالم) مـن جهـة، وهـؤلاء المثقفـين الـذين أصـبحوا يجسـدون التقليـد في مجتمـع جديـد، يعيشون فيه في غربة روحية ومادية، أشـقياء تعسـاء يـدمرهم الحنـين الرومـانسي إلى عـالم

انهار وانقضى. يعادون الحاضر، ويحلمون بمستقبل ماض. ويصدرون في مواقفهم من قضايا الحاضر، وفي ما يكتبونه ويلهجون به، عن نزعة رومانسية تشاؤمية، ورؤية مأساوية إلى العالم. وبسبب ذلك، يجدون أنفسهم وجهاً لوجه مع المثقفين العضويين الجدد الذين أنتجتهم الطبقة الجديدة التي تسلّمت مقاليد السيادة والحكم.

يتمسك المثقفون التقليديون بالمواقع والوظائف التي كانت تؤول إليهم تلقائياً في النظام القديم، سواء في المجتمع السياسي أم في المجتمع المدني: (في بيروقراطية الدولة ومؤسسات التعليم والتربية والأخلاق والقضاء، وقبل ذلك كله وبعده: في صياغة الأيديولوجيا ونشرها في المجتمع).

غير أنهم يرتطمون بإرادة المثقفين العضويين للطبقة السائدة الجديدة، في إعادة تنظيم المجتمعين السياسي والمدني على أسس جديدة، تتلاءم مع رؤى الطبقة الحاكمة الجديدة ومصالحها في السيطرة على المجتمع وهيمنتها عليه. وهكذا يضطر المثقفون التقليديون إلى الكفاح بمختلف الوسائل في سبيل المحافظة على مواقعهم ووظائفهم في إطار الوضع الجديد، فينشأ الصراع حامياً بين المثقفين التقليديين والمثقفين العضويين، انعكاساً في المجال الثقافي لما يعتمل في مجالات المجتمع الأخرى، من صراعات وتناحرات بين أنصار القديم وأنصار الجديد.

وفي خضم هذا الصراع، تحاول الطبقة الحاكمة الجديدة تمثل المثقفين التقليديين واحتواءهم، مستخدمة في ذلك الوسائل الضخمة التي يخوّلها لها استيلاؤها على جهاز الدولة.

لا تكتفي الطبقة السائدة الجديدة باستعمال قوة إكراه الدولة في سبيل تطويع واحتواء وتمثّل المثقفين التقليديين فحسب، بل تضيف إليها أيضاً استعمال الإغراء بالامتيازات، وقدرة مثقفيها العضويين على النقد والحجاج والبرهنة والإقناع. وكلما نجحت بإحدى هذه الوسائل، أو بها مجتمعة، في احتواء وإعادة توظيف المثقفين التقليديين في خدمة أهدافها ومصالحها، عززت سيطرتها وهيمنتها على المجتمع، فارضة عليهم إدخال تعديلات متتابعة على مواقفهم وتصوراتهم للعالم، بشكل يجعلها تتلاءم مع النظام الجديد. أما إذا لم تنجح، فإن سيطرتها على المجتمع ستكون معرضة للتلاشي والانهيار.

يورد غرامشي، ويورد شرّاحه، عدداً من التجارب التاريخية التي يمكن

للدارس أن يستخلص منها القواعد التي أتينا على ذكرها أعلاه، نذكر منها:

ـ تجربة البرجوازية الفرنسية إثر الثورة الفرنسية في عهد اليعاقبة.

ـ تجربة البرجوازية الإنكليزية.

ـ تجربة البرجوازية الألمانية.

ـ تجربة البرجوازية الإيطالية في عهد الكومونات خلال القرن الحادي عشر.

والجدير بالذكر أن المثقفين التقليديين الذين واجهتهم البرجوازية في مختلف هذه التجارب التاريخية التي مرت بها أوروبا، وهي تبني حداثتها على أنقاض العالم الإقطاعي القديم، لم يكونوا شيئاً آخر غير رجال الدين الذين كانوا قد انتظموا في هيئة تراتبية قوية، هي الكنيسة، واستمدوا منها تلاحمهم وشعورهم بتميزهم واستقلالهم عن المجتمع بمكوناته كلها.

مُثُل اعتقد رجال الدين ـ بسبب ذلك ـ أنهم خارج تقلبات الزمن والتاريخ، فهم يمثلون الحقيقة الكونية الإلهية، ويجسدون في أقوالهم وأفعالهم مثل المسيح وسننه. وإن هذا الوهم الذي حمله المثقفون التقليديون الكنسيون في ما يتعلق باستقلالهم عن مكونات المجتمع، واستمراريتهم التاريخية الأبدية، هو الأساس المكين الذي قامت عليه الفلسفات والمذاهب المثالية في أوروبا الغربية بحسب غرامشي.

يتولى المثقفون العضويون المرتبطون بالبرجوازية وظيفة تدجين هؤلاء المثقفين التقليديين، وتمثلهم بوصفهم حالة خاصة من حالات النظام البرجوازي المعرفي والقيمي الجديد. وكلما نجحوا في مسعاهم، أضفوا الطابع النسبي والتاريخي على المثقفين التقليديين بكل ما يحملونه من تصورات للعالم، ومنظومات للقيم، ونماذج في السلوك والفعل. وعندئذ يتبرجز المثقفون التقليديون، ويندمجون مع المثقفين العضويين في خدمة البرجوازية وتدعيم سيطرة دولتها على المجتمعين السياسي والمدني، الأمر الذي يعزز تلاحم الكتلة التاريخية القائمة.

وإذا كان غرامشي قد توفق إلى حد كبير في إغناء التحليل السوسيولوجي التاريخي بمفهوم المثقفين التقليديين، في وضع يكون فيه المجتمع يتحول ـ أو هو في طريقه إلى التحول ـ من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي مغاير، فإن الدارسين يتفقون على أنه لم يكن واضحاً، بما فيه الكفاية، في أثناء توظيفه

لهذا المفهوم، في وضع لا يتغير فيه النظام الاجتماعي من حال إلى حال، بل تتغير في داخله فقط علاقات القوى بين الطبقات الاجتماعية، بحيث تحل طبقة أو فئة أو تحالف طبقي لم يكن في الصدارة، محل طبقة أو فئة أو تحالف طبقي كان في موقع السيادة والقيادة. فينجم عن هذا التحول، فقدان شرائح مثقفة عضوية لأساسها الطبقي العضوي، الأمر الذي يجعلها تتحول إلى شرائح مثقفة تقليدية في المظهر الجديد الذي أصبح عليه الوضع الاجتماعي الناجم عن نسبة القوى الجديدة بين الطبقات.

استخدم غرامشي مفهوم المثقفين التقليديين بهذا المعنى، وفي هذا السياق، في أثناء تحليله لمسألة الجنوب (Le Mezzogiorno) في إيطاليا، حيث ذهب إلى أن مجتمع الجنوب الإيطالي يكوّن كتلة فلاحية مركبة من ثلاث شرائح اجتماعية أساسية، هي:

1) جماهير الفلاحين المفككة العاجزة عن إنتاج مثقفيها العضويين، وبالتالي عن تنظيم وقيادة ذاتها.

2) مثقفو البرجوازية الفلاحية الصغرى والمتوسطة الذين لا يشكلون مثقفين عضويين لجماهير الفلاحين، فهم يكتفون بوظيفة الوسطاء بين الدولة وكبار ملاكي الأرض الجنوبيين وبرجوازية الشمال الصناعية من جهة، وجماهير الفلاحين من جهة أخرى (على الرغم من تأثر نشاطهم الأيديولوجي والسياسي بالزخم الذي تعرفه جماهير الفلاحين).

وإذا كان هؤلاء المثقفون قد مثّلوا المثقفين العضويين للبرجوازية الصاعدة، في عصر الرأسمالية الميركنتيلية، ثم في عهد المانيفاكتورة (حيث كانت الفلاحة، والصناعة اليدوية التقليدية، والتجارة، تؤدي الدور الحاسم في الإنتاج)، فإنهم سرعان ما أصبحوا مثقفين تقليديين، بعد أن فقدوا وظيفتهم الثقافية العضوية بظهور الرأسمالية الصناعية الحديثة التي أنتجت بظهورها (من أوساط البرجوازية الصغرى والمتوسطة المدينية) مثقفين عضويين جدداً للبرجوازية الصناعية، وهم التقنيون.

وعندئذ لم يبق لهم من دور يؤدونه إلا أن يكونوا وسطاء بين الكتلة الفلاحية في الجنوب من جهة، والبرجوازية الصناعية في الشمال التي استمالتهم إلى جهاز دولتها ـ كأشخاص ـ بمختلف الامتيازات المالية والإدارية والقانونية من جهة أخرى.

3) كبار ملاكي الأرض، وكبار المثقفين الذين يسيطرون على مجتمع الجنوب اقتصادياً وسياسياً وثقافياً. فإذا كان كبار الملاكين يسيطرون في المجال السياسي، فإن كبار المثقفين يسيطرون في المجال الثقافي. ويؤدي كبار المثقفين في الجنوب ـ وهم مثقفون تقليديون للأسباب نفسها التي أوردناها في حق مثقفي البرجوازية الصغرى والمتوسطة الفلاحية في الجنوب ـ دوراً مهماً في لحم الكتلة الاجتماعية الفلاحية الجنوبية من جهة، وصهرها بالكتلة الصناعية الرأسمالية الشمالية، على نحو يحقق لهذه الأخيرة السيطرة السياسية والهيمنة الأيديولوجية على مجموع مكونات الكتلة التاريخية الإيطالية. وهذا يعني أن المثقفين التقليديين في الجنوب (من فلاسفة ورهبان ومحامين وأطباء وأساتذة جامعيين... إلخ، وهم يجدون في شخص بينيديتو كروتشيه، وغويتسينو فورتيناتي، تعبيرهم الأسمى والأمثل)، يمثّلون ـ بتعبير غرامشي ـ العمود الفقري للنظام الجنوبي برمته([1]).

إذا كان الجنوب فلاحياً، ينتج المثقفين التقليديين (الذين مثّلوا ثلاثة أخماس بيروقراطية الدولة الإيطالية آنئذ)، وكان الشمال صناعياً رأسمالياً، ينتج مثقفي البرجوازية العضويين، فإن توحيد إيطاليا لن يتم، بنظر غرامشي، إلا على أساس صهر الشمال بالجنوب في كتلة تاريخية جديدة، تتيح الشروط كافة لتنمية الجنوب، تنمية تنمحي بها الهوة الحضارية الفاصلة بينه وبين الشمال. ولن يتم تأسيس تلك الكتلة الشعبية التاريخية الجديدة إلا بتحالف بروليتاريا الشمال مع جماهير فلاحي الجنوب تحالفاً، لا يؤتي أكله، إلا إذا نجحت بروليتاريا الشمال في بسط هيمنتها الثقافية على حلفائها قبل أعدائها، متجهة نحو الاستيلاء على جهاز الدولة. ولن تتمكن من ذلك كله، إلا إذا استقطبت إلى خندقها مثقفي الجنوب التقليديين من جهة، وأوجدت مثقفيها العضويين من بين أبنائها أنفسهم، على أساس التربية التقنية التي تكتسبها من عملها الصناعي من جهة أخرى: فينبثق المثقف العضوي للطبقة العاملة الحديثة على مسرح التاريخ، متى طورت هذه الأخيرة خبرتها في مجال التقنية ـ العمل تطويراً، يوصلها إلى مستوى التقنية ـ العلم، والتصور الإنسانوي التاريخي الذي من دونه يبقى المرء مجرد «اختصاصي»، ولا يصير موجهاً وقائداً «بحسب تعبير غرامشي»، فليس المثقف العضوي الجديد مجرد تقني واختصاصي، بل إنه

([1])Gramsci, Gramsci dans le texte , p. 114.

قائد سياسي وأيديولوجي أيضاً، ومن دون ذلك، لن يكون مثقفاً جديداً([1]). وإذا ما انتقلنا من التجربة الإيطالية، إلى التجربة التاريخية الفرنسية، قصد متابعة تحليل العلاقة بين المثقفين العضويين والمثقفين التقليديين في ضوء بعض الدراسات التي أنجزت في هذا الموضوع، سنخلص إلى أنه عندما كانت البرجوازية تتشكل وتتطور في رحم المجتمع الإقطاعي، فإنها أوجدت مثقفيها العضويين الذين نابوا عنها في إنجاز وظائفها الثقافية: فظهر الحيسوبي وعالم الاقتصاد السياسي والطبيب والعالم الطبيعي، والفيلسوف واضع تصور جديد للعالم، ورجل القانون. وكانت العدة العلمية التي يرتكز عليها هؤلاء المثقفون في الأغلب الأعم، هي الفصاحة والبيان. غير أنه ما إن أصبحت البرجوازية طبقة سائدة، تحتل مركز النظام الاجتماعي برمته، وتطور الإنتاج الرأسمالي بفعل الثورات الصناعية والعلمية التي تتالت خلال القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، حتى أصبح أولئك المثقفون العضويون مثقفين تقليديين، لأن الوظائف الثقافية للبرجوازية في هذه المرحلة الجديدة من تطورها، تطلبت إيجاد مثقفين عضويين جدد، هم التقنيون منظموا الصناعات والبورصات والشركات المالية العملاقة. ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية، تطورت الرأسمالية العالمية إلى رأسمالية جديدة، يسودها نظام ليبيرالي جديد، فتطلبت ظهور مثقفين جدد، كيما يضطلعوا بالوظائف الثقافية الجديدة (وظائف التنظيم والقيادة) التي أصبح التقنيون عاجزين عن أدائها، فكان هؤلاء المثقفون العضويون في عهد الليبرالية الجديدة هم التكنوقراطيون، وأصبح التقنيون مثقفين تقليديين، الأمر الذي جعل بعض الدارسين ينعتهم بـ «الطبقة العاملة الجديدة».

هكذا تتابعت في فرنسا ـ منذ الجمهورية الرابعة ـ على مراكز التنظيم والقيادة ثلاثة أصناف من المثقفين، هي: الأعيان، والتقنيون، والتقنوقراطيون، على نحو يصبح فيه المثقفون العضويون في مرحلة، تقليديون في مرحلة موالية، ويندمج فيه هؤلاء المثقفون التقليديون ـ مع ذلك ـ في خدمة النظام الرأسمالي القائم.

هذه هي الأطروحة الأساسية التي دافع عنها بون وبرونييه في كتابهما المثقفون الجدد ، بعد أن تبنيا نظرية غرامشي ومنهجه في التحليل، في أثناء

([1])المصدر نفسه، ص 604.

دراستهما لتشكل المثقفين وتطورهم في فرنسا، منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى نهاية الستينيات من القرن العشرين. وإن المتأمل في هذا العمل السوسيولوجي المتميز، يقتنع بأن سوسيولوجيا المثقفين، متى أنجزت وفق هذا النموذج النظري الذي أرسى دعائمه غرامشي وتلامذته، لا يمكنها إلا أن تكون سوسيولوجيا تاريخية للدولة والمجتمع.

وبالفعل، إن نظرية غرامشي عن المثقفين هي، في الآن ذاته، نظرية عن الدولة والتغير الاجتماعي في الغرب، فما كان يهم غرامشي في المقام الأول، هو تحليل بنية السلطة في المجتمع الحديث تحليلاً ينير السبيل لقوى التغيير في هذا المجتمع، قصد الانتقال به من شكله الرأسمالي إلى شكل اشتراكي جديد.

وفي إطار تحليل بنية السلطة، ومعالجة إشكالية التغيير الاجتماعي، اكتست قضية المثقفين لدى غرامشي أهمية خاصة.

لا بأس في أن أذكر من جديد أن ما يهمنا في هذا البحث، ليس تتبع قراءة غرامشي للأحداث السياسية في إيطاليا وروسيا وأوروبا الغربية، وليس استعراض مواقفه منها بوصفه فاعلاً سياسياً قيادياً في الحزب الشيوعي الإيطالي، وفي الأممية الثالثة، فذلك شأن آخر لا علاقة له بما نحن بصدده. ما يهمنا نحن، هو الاقتراب من منطق غرامشي، وهو يحلل قضاياه المتنوعة، ويقرأ أحداث عصره، ويحدد مواقفه منها. وبعبارة أخرى، إن ما يهمنا هنا، هو الجانب الكوني في اجتهاداته وصياغاته وإثباتاته النظرية، متمثلاً في جهازه المفاهيمي ورؤيته الفلسفية والإبيستمولوجية.

ومن هذه الزاوية، نجد غرامشي وهو يحاول تحليل بنية السلطة في المجتمع الحديث في علاقتها بإشكالية التغير الاجتماعي وقضية المثقفين، يحرص كل الحرص على أن ينطلق من التفكير العميق في طبيعة الإنسان بوصفه المعطى الأول للتاريخ البشري، محللاً مكونات فعله الاجتماعي والسياسي: فلما كان الإنسان ذا طبيعة مزدوجة، تجمع بين الوحش الضاري والإنسان المتحضر، وتذكرنا بـ «قنطورس» (Centaure) ماكيافيللي، كان الفعل السياسي نسيجاً مكوناً من القوة والرضى، والسيطرة والهيمنة، والعنف والحضارة.

ومن ثم، كان خطاب غرامشي في هذا الموضوع خطاباً كونياً، يشبه

طريقة الكتابة لدى ماكيافيللي، ويمنحنا تقابلات واضحة صالحة للعصور التاريخية كلها:

القوة	الرضى
السيطرة	الهيمنة «قيادة ثقافية وأخلاقية»
العنف	«الحضارة» ([1])

ولا شك في أن هذه الوحدة في الفعل السياسي بين الحدين المتقابلين في لوحة المصفوفات السابقة، إنما هي الوجه الآخر للوحدة بين الطبيعة والثقافة، والغريزة والمكتسب، والمادي والفكري في البراكسيس الإنساني بصفة عامة. وما المجتمع البشري ـ في نهاية التحليل ـ إلا وحدة كلية تاريخية، تجمع بين هذه الحدود المتناقضة، وقد عبّرت عن نفسها في ما يسميه غرامشي بالكتلة التاريخية، معتبراً إياها وحدة بين البنيات التحتية والبنيات الفوقية.

وكلما تمكنت جماعة اجتماعية أساسية من فرض سيادتها في المجتمع، تجلت تلك السيادة ـ بحسب تعبير غرامشي ـ في صفتين: صفة السيطرة، وصفة القيادة الثقافية والأخلاقية.

تمارس جماعة اجتماعية سيطرتها على جماعات معارضة لها بهدف «تصفيتها» أو إخضاعها، حتى لو كان ذلك بقوة السلاح. وتقود الجماعات القريبة منها أو الحليفة لها([2]).

وإذا كان هذا التقابل بين السيطرة والقيادة (أو الهيمنة)، بين الإرغام والرضى، ليس جديداً في تحليل بنية السلطة في المجتمعات البشرية، إذ إن المثقفين الروس في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، سبق لهم أن عبّروا عنه في صيغة التقابل بين «الدكتاتورية» و«الهيمنة» في أثناء جدالاتهم النظرية لمسألة ازدواجية استراتيجية الثورة العمالية الروسية التي تجمع بين الثورتين البرجوازية والاشتراكية، بسبب التأخر التاريخي للأمة الروسية، على نحو ما أشرنا إليه في بدايات هذا البحث. إذا كان ذلك كله ليس جديداً، فإن الجديد لدى غرامشي في هذا الصدد، إنما يكمن:

([1]) Anderson, Sur Gramsci , p. 35.

([2])المصدر نفسه، ص 36.

ـ أولاً ، في نقل مفهوم الهيمنة ذي الأصل الروسي من حقل تداوله (حيث كان يدل على الدور القيادي الذي يجب على الطبقة العاملة الروسية أن تقوم به وسط الفلاحين والطبقات المسودة والمستغلة بصفة عامة، في سبيل إنجاز مهام الثورتين البرجوازية والاشتراكية)، إلى حقل سوسيولوجي مغاير، يتعلق بتحليل سيادة الطبقة البرجوازية في المجتمع الرأسمالي الغربي الحديث، وهيمنتها على مختلف طبقاته التي تعد الطبقة العاملة أبرزها، ورضى فئات واسعة من تلك الطبقات، واقتناعها بمشروعية السيطرة البرجوازية.

وبعبارة أخرى، بلور الروس مفهوم الهيمنة في سياق تحديد استراتيجية عمالية للانتقال من مجتمع شبه إقطاعي، إلى مجتمع اشتراكي تسوده الطبقة العاملة. أما غرامشي فقد طبق ذلك المفهوم في تحليل الآليات التي مكّنت البرجوازية في المجتمعات الرأسمالية الغربية المتطورة من الإحراز على رضى الطبقة العاملة الأوروبية بسيادتها وسيطرتها، على الرغم من الخراب الاقتصادي والكوارث الاجتماعية التي مر بها المجتمع الرأسمالي الغربي نتيجة الحرب والأزمات الاقتصادية الهيكلية.

كان مفهوم الهيمنة يشير في الشرق إلى مشروع، يراد تحقيقه على يد الطبقة العاملة الروسية، أما في الغرب فقد استعمله غرامشي لتحليل واقع سوسيوتاريخي، تحقق بالفعل على يد الطبقة البرجوازية الغربية.

ثانياً ، في إغناء مفهوم الهيمنة بمحتوى ثقافي وأخلاقي قوي، لم يكن موجوداً فيه بالوضوح والقوة نفسيهما، عندما كان لا يزال في صيغته الروسية. وهذا ما قاد غرامشي إلى تأسيس نظرية ماركسية جديدة عن المثقفين، محدداً وظائفهم الثقافية في المجتمعات البشرية، ومن بينها وظيفة الهيمنة التي يقومون بها نيابة عن الطبقات السائدة، بغية إقناع مكونات المجتمع بشرعية سيادتها، على نحو ما رأيناه سابقاً.

وفي الحالتين معاً، نجد غرامشي يقابل بين الشرق والغرب، كما لو كانا حدين متناقضين:

في الشرق تسود أرستقراطية شبه إقطاعية، تحكم المجتمع بواسطة إكراه الدولة، إذ الدولة هنا هي كل شيء، أما المجتمع المدني فما زال ضعيفاً مائعاً.

ومن ثم، إن السلطة هنا تتحدد بنيتها بالقيمة الحاسمة للقوة والسيطرة

والعنف وإكراه الدولة في المجتمع السياسي، بينما قيمة الرضى والهيمنة في المجتمع المدني تضعف وتضمر وتختفي.

في مثل هذا الوضع، لا تستند الدولة في ممارسة سلطتها إلى الأجهزة الثقافية للمجتمع المدني، مكتفية باستعمال الأجهزة الإكراهية للمجتمع السياسي. في هذه الحالة، تبدو الدولة كما لو كانت مرادفاً للمجتمع السياسي، ونقيضاً للمجتمع المدني. وعندئذ فإنها تمتلك قوة هائلة تجعلها لا تكتفي بمراقبة أشكال الحياة الجماعية العمومية للناس، بل تتعدى ذلك إلى مراقبة حياتهم الفردية الخصوصية، في أدق تفاصيلها، عند اللزوم. بيد أن ما تمتلكه الدولة على مستوى القوة، تفقده على مستوى الشرعية، في تمثل الناس ومداركهم، الأمر الذي يجعلنا أمام وضع سوسيوتاريخي يكون فيه المجتمع مناقضاً للدولة.

وهكذا تحرم الدولة في أثناء الأزمات الكبرى من أي سند خارج أجهزتها، فتبدو خائرة ضعيفة، تتحطم مقاومتها وتتداعى أجهزتها بسهولة تثير الاستغراب والاندهاش، على نحو ما حدث في روسيا القيصرية في أثناء ثورة أكتوبر عام 1917.

ها هنا تكون الاستراتيجية الملائمة للتغيير الاجتماعي، هي استراتيجية «الثورة الدائمة» التي ترتكز على تجميع القوى الممكنة كلها، وعلى الهجوم السريع الكاسح، وقوة الإرادة، وسرعة المبادرة... إلخ، لتحقيق النصر النهائي المتمثل في الاستيلاء على السلطة، وتفكيك أجهزة الدولة القائمة، وبناء دولة أخرى على نحو ما تحقق بجلاء في الثورة البلشفية.

يرى غرامشي أن فكرة «الثورة الدائمة» في فن السياسة ـ ليست في نهاية التحليل ـ إلا ترجمة في مستوى الصراع الاجتماعي لفكرة «الحرب المتحركة» في الفن العسكري. أفلم يؤكد غرامشي في عبارة طبقت شهرتها الآفاق أن السياسة حرب بوسائل أخرى ؟

لذلك لا غرو إذا كانت القواعد المرعية في مجال فن الحرب، سارية المفعول أيضاً في مجال فن السياسة والاجتماع، وإن اتخذت أشكالاً أخرى.

أما في الغرب ، فالأمر مختلف تماماً، ذلك أن البرجوازية لا تعتمد في إعادة إنتاج سيادتها في الفضاء الاجتماعي على القوة والضغط والإكراه أو التدخل البوليسي الشرعي للدولة، أي على السيطرة على المجتمع السياسي فقط، بل إنها

تعتمد أيضاً في ذلك على إحرازها لرضى المحكومين واعترافهم بشرعية قيادتها، من خلال الهيمنة على المجتمع المدني: «يمكننا في هذه اللحظة ـ يقول غرامشي ـ أن نقيم طابقين كبيرين في البنيات الفوقية. أحدهما يمكن تسميته طابق «المجتمع المدني»، أي مجموع التنظيمات التي تدعى عادة بـ «الخاصة»، والآخر هو طابق «المجتمع السياسي» أو الدولة، وهما يتناسبان مع وظيفة «الهيمنة» التي تمارسها الجماعة السائدة على المجتمع كافة، ومع وظيفة السيطرة المباشرة أو التحكم الذي يعبر عن ذاته في الدولة والحكومة «القانونية»»([1]).

وعليه، فإن خصوصية بنية السلطة البرجوازية في النظام الديمقراطي البرلماني الرأسمالي، تكمن بالضبط في كونه يربط في حركة واحدة بين الدولة والمجتمع المدني، حتى إذا اهتزت أركان سيطرة الدولة بسبب أزمات اقتصادية ومالية واجتماعية خانقة، اكتشفنا على الفور وراءها «خندقاً» و«حصناً» منيعاً، يدعمها، ويمدها بالقدرة على المقاومة والبقاء والاستمرار. ويتمثل ذلك الخندق الحصين في بنية المجتمع المدني، أي نسق المؤسسات الخصوصية الواقعة خارج جهاز الدولة العمومي، وهي تمتد من الأسرة، لتنتهي عند وسائل الإعلام، مروراً بالمدرسة والمؤسسات الدينية، ومؤسسات الإبداع الفكري والفني، ومؤسسات نشر وتوزيع ما ينتج من ذلك الإبداع.

إذاً، ليست الدولة في المجتمع البرجوازي الحديث لدى غرامشي إلا خندقاً متقدماً، توجد وراءه سلسلة قوية من التحصينات «الثقافية والأيديولوجية» التي تدعمها، والتي تمكنت بفضلها البرجوازية من أن تؤطر بتصورها للعالم، فكرياً وروحياً وقيمياً، معظم السكان.

لا تحكم الدولة هنا بواسطة العنف البوليسي أو العسكري، ولا بواسطة السجون والمنافي والاغتيالات والتصفيات الجسدية، ولا بواسطة الإكراهات والضغوط الإدارية، وما أكثرها، بل إنها تحكم أساساً بواسطة نفوذها الثقافي والقيمي، ذلك النفوذ الذي يضمنه لها مثقفوها العضويون بواسطة استخدامهم الفاعل للمدرسة والمؤسسات الدينية ووسائل الإعلام والنشر...، أي لمؤسسات المجتمع المدني، قصد إقناع الناس وتنشئتهم وتكييفهم وفق تصورها للعالم.

وكلما كان هؤلاء المثقفون ناجحين في إنجاز وظائفهم الأيديولوجية في

([1])Gramsci, Gramsci dans le texte , p. 606.

المجتمع المدني، كانت جماهير المستغلين، من عمال وغيرهم، مقتنعة اقتناعاً تلقائياً ببداهة النظام الرأسمالي وشرعيته وتطابقه مع قواعد العقل، وقوانين الطبيعة، ونواميس الله من جهة، وبانسجام مصالحها وقيمها مع مصالح وقيم البرجوازية من جهة أخرى.

ها هنا، لا مجال لاستراتيجية الثورة الدائمة، أو الحرب المتحركة ـ كما حصل في روسيا القيصرية وفي فرنسا قبل عام 1848، سبيلاً للتغير الاجتماعي، والانتقال إلى الاشتراكية، لأن ذلك الانتقال يفترض ـ أولاً وقبل كل شيء ـ تحرر جماهير العمال، والمستضعفين عموماً، من الهيمنة الأيديولوجية للبرجوازية. ولن يكون ذلك إلا بعمل تثقيفي تربوي تنظيمي طويل الأمد، يقوم به المثقفون العضويون الجدد (المرتبطون وظيفياً بالطبقة العاملة) على أساس تصورها الكوني، الاشتراكي العلمي للعالم، فتصبح عندئذ الطبقة العاملة طبقة بالفعل، مستقلة بذاتها عن هيمنة التصور البرجوازي للعالم، واعية بذاتها منسجمة في كيفيات تفكيرها وأنماط فعلها.

ومن ثم، إن ما كان ثورة دائمة، وحرباً متحركة، في مجتمعات الشرق المتخلفة، يصبح في الغرب، وفي أنظمته البرجوازية النيابية على وجه التحديد، حرب مواقع بطيئة، مضنية، طويلة المدى يؤدي فيها المثقفون العضويون الجدد دوراً أساسياً.

وفي رجحان وظيفة الهيمنة الثقافية (بما هي تراض واجماع وتوافق)، على وظيفة السيطرة والإكراه والقمع والعنف الشرعي في بلاد الغرب، رجحاناً تترجمه في الفضاء الاجتماعي أولوية المجتمع المدني على الدولة (أو المجتمع السياسي)، تكمن ـ في نظر غرامشي ـ خصوصية السلطة في المجتمعات الغربية الحديثة المتقدمة، بالمقارنة مع بنية السلطة في بلاد الشرق، حيث تقوم سلطة الدولة ـ في غياب المجتمع المدني ـ على أساس وظيفة السيطرة والإكراه والعنف وحدها.

هكذا يبدو الغرب من جديد نقيضاً مطلقاً للشرق، وكأن المقولة الشهيرة: «الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا أبداً»، التي ذاع نفوذها في الثقافة الغربية منذ القرن التاسع عشر، ما زالت براديغما ساري التأثير في إنتاج التصورات والأفكار، حتى في أكثر أشكال الفكر الغربي تحرراً كما هي الحال مع فكر غرامشي.

فهل يعني ذلك أن منطق غرامشي العلائقي الجدلي (وهو ما شددنا عليه في مدخل هذا البحث) أصبح جوهرانياً ماهوياً ثبوتياً، يقسم الشعوب والثقافات والحضارات إلى كيانات ماهوية مغلقة، وجواهر مكتفية بذاتها، وطبائع ثابتة ثبوتاً مطلقاً، على نحو ما نجده ماثلاً في النظريات العنصرية التي خلطت بين الأعراق والثقافات، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، أو تلك التي دافعت ـ انطلاقاً من نزعة أورومركزية ـ عن وجود خصوصية لدى الغرب، تكمن في تفوقه الثقافي والحضاري على ما سواه؟

يتطلب منا الجواب عن هذا السؤال أن نضع في حسباننا أن غرامشي هو رائد التاريخانية اليسارية في الفكر الأوروبي المعاصر بامتياز، فهو يرى أن التاريخ البشري يكوّن كلية واحدة تسودها قوانين ضرورية.

غير أن ما يميز هذا التاريخ هو كونه يخضع في مساراته لا إلى قوى الطبيعة العمياء وحدها، بل إلى فعل الوعي والإرادة البشريين أيضاً. ذلك أن الإرادة الواعية للبشر، وهي تنخرط في صنع ملاحم التاريخ، تصنعه على مقاس وعيها بقوانين حركته وصيرورته، فكلما كان الوعي مطابقاً، كانت الحركة سريعة في اجتياز المراحل أو تخطيها، وكلما كان الوعي غير مطابق، كانت الحركة بطيئة، تشبه أحياناً الحركة الدائرية للطبيعة ذاتها.

في الحالة الأولى ، نكون أمام جماعات بشرية، تراكم وتتقدم وتتفوق وترتقي من مرحلة تاريخية إلى أخرى، وتنتقل من وضع أدنى إلى وضع أرقى في تنظيماتها الثقافية والحضارية. وهذا ما يجسده تاريخ الغرب بوصفه كياناً ثقافياً واحداً، وإن تعددت تواريخ مجتمعاته وقومياته ودوله، واختلفت هنا أو هناك.

وفي الحالة الثانية ، نكون أمام جماعات بشرية لا تراكم ولا تتقدم، أو أن تقدمها وتراكمها الثقافي والحضاري بطيء جداً بالقياس إلى سيرورة الغرب، فهي لا تزال في مراحل تاريخية أدنى منه، مراحل تجاوزها الغرب في تقدمه التصاعدي الظافر.

هذا ما يجسده تاريخ الشرق بوصفه كياناً ثقافياً واحداً، وإن تعددت تواريخ مجتمعاته وأقوامه ودوله في هذه السمة أو تلك.

هكذا يتضمن التاريخ الكوني للبشرية ـ بغض النظر عن قوانينه الضرورية

الكونية ـ تواريخ نوعية، ذات قوانين خاصة تتبلور في الزمن، على شكل حصيلة ما ينتج فيه من التفاعل بين الإرادة الواعية للبشر من جهة، وضرورة الطبيعة العمياء (بوجهيها الفيزيقي والاجتماعي البشري) من جهة أخرى. وما نتج من ذلك التفاعل في الشرق (حصيلة تاريخية ثقافية حضارية عامة) هو الاستبداد في الدولة، والتواكل والسلبية وعدم القدرة على التغيير والإبداع والاكتشاف في الأخلاق والثقافة، الأمر الذي جعل المجتمع المدني في حالة ميوعة، خاضعاً للدولة خضوعاً مطلقاً.

أما ما نتج من ذلك في الغرب، فوضع حضاري متقدم مخالف تماماً، يمكن نعته باختصار: بأنه الوضع الذي تمكنت فيه البشرية، بفضل تراكماتها الحضارية، من أن تدافع عن حرياتها الفردية والجماعية، وأن تصونها ـ بفضل ما أبدعته من مؤسسات مدنية ـ من بطش الدولة، إلى درجة أن أصبحت تلك الدولة خاضعة لإرادتها ومقاصدها.

وعلى هذا النحو يكون الشرق والغرب يمثلان، كل منهما، بعداً من بعدي «قنطورس»([1]) ماكيافيللي (Machiavel) (1469ـ 1527): ففي الوقت الذي لا يكون فيه الشرق إلا تجسيداً لعنف الغريزة الطبيعي في الإنسان، على نحو ما يبدو في إكراه الدولة وقسرها، يكون الغرب ـ على العكس من ذلك ـ تجسيداً لنور العقل، وللإرادة الواعية المستنيرة، على نحو ما يبدو في هيمنة المجتمع المدني.

لكن ألا يتناقض هذا الإثبات منهجياً مع إثبات سابق، تقوم عليه فلسفة غرامشي وسوسيولوجيته برمتها، يتعلق بالفعل الإنساني من حيث إنه، في الآن نفسه، فعل غريزي/فيزيقي من جهة، وفكري ثقافي من جهة أخرى، ويستحيل الفصل بينهما وتحديد عتبات الانتقال من أحدهما إلى الآخر، الأمر الذي جعل غرامشي يؤكد أن كل إنسان ـ هو بالتعريف ـ مثقف؟

وكيفما كان الجواب بالنفي أو بالإيجاب، فإننا لا يمكن أن نتفق مع غرامشي في هذه الصيغة التي يجري فيها تقابلاً حاداً بين الإكراه والهيمنة، والدولة والمجتمع المدني، والشرق والغرب، ـ حتى ونحن نتفق مع غرامشي

([1])القنطورس (Centaure) في الميثولوجيا الإغريقية، كائن شيطاني نصفه الأول بشري ونصفه الآخر حيواني يشبه الفرس.

في أن الدولة في الشرق، وفي المجتمعات التقليدية على وجه التحديد، هي كل شيء، وفي أنها تتسم بالاستبداد والعنف، أكثر من غيرها في بلاد الغرب الحديث. وذلك لسبب بسيط، يكمن في أن كل دولة، مهما كانت صورتها وشكلها، ومهما كان مدارها الحضاري والثقافي، ومهما كان محتواها الاجتماعي، إنما تتحدد بالضبط باحتكار وظيفة الإكراه والسيطرة والعنف.

هذه حال الدولة في الشرق، وهذه حالها في الغرب. بيد أن عنف الدولة هنا وهناك ليس عنفاً خالصاً مطلقاً مجانياً، لا هدف له إلا ذاته، بل إنه ـ على العكس من ذلك ـ عنف يتوخى تحقيق غايات ثقافية أخلاقية، تتجلى في تكييف سلوك الناس وقيادتهم وفق تصور الطبقة السائدة للعالم، ومنظومة معاييرها وقيمها، حتى يتم الرفع من مستواهم الثقافي والقيمي إلى الحد الذي يصبح معه سلوكهم متصالحاً ومتلائماً مع مصالح الجماعة الاجتماعية السائدة. وها هنا تكمن وظيفة المثقفين العضويين العاملين في أجهزة سيطرة الدولة في الشرق والغرب معاً.

ومن ثم، إن عنف الدولة هنا وهناك لا يكون شرعياً، ولا يطيعه الناس، إلا متى كان تجسيداً مادياً لمنظومة أخلاقية، وتصور معين للعالم.

والدليل على ذلك أن دولة آل رومانوف في روسيا القيصرية لم تحكم بالاعتماد على القوة والإكراه الغاشمي، فحسب، بل إنها حكمت البلاد معتمدة على الكنيسة ورجال الدين، إلى حد أن أصبح أحدهم وهو راسبوتين أحد رموز الدولة قبيل الثورة البلشفية.

أما في تاريخ المجتمع المغربي، فقد قامت دول كالمرابطين والموحدين والمرينيين على أساس قوة العصبيات القبلية. وفي كل مرة كان فيها الاقتتال بين العصبيات ينتهي لصالح إحداها على الأخرى، إلا واكتشفنا أن العصبية التي انتصرت، إنما انتصرت وانتظمت في دولة سائدة، تؤطر المجتمع وتقوده، لأنها ربطت بين القوة والإكراه من جهة، والدعوة أو الهيمنة من جهة أخرى.

كانت هذه حال المرابطين مع الفقهاء، وحال الموحدين مع دعوة المهدي بن تومرت والفلاسفة، وحال المرينيين مع الإشراف والاعتناء بخدمة الطلبة، وبناء مدارس العلم في الحواضر الكبرى للبلاد. أما السعديون والعلويون، وإن كانت الدولة لديهم لم تقم على العصبيات، بل على قوة

الشرف والمال، فإنها ربطت ربطاً محكماً، في سيطرتها على المجتمع، بين وظيفتي الإكراه والهيمنة، على نحو ما بيناه في مكان آخر.

إذاً، ليست الدولة في الشرق أو في الغرب مكاناً للعنف وحده، بل مكان للهيمنة أيضاً، وإلا لما كان عنفها عنفاً شرعياً. بعبارة أخرى إن عنف الدولة عنف مدعّم بالهيمنة، سواء في الغرب أم الشرق.

غير أن ما يميز عنف الدولة في بلاد الغرب هو إطاره المرجعي العقلاني القانوني من جهة، وظهور مجتمع مدني قوي في أوروبا بعد عام 1870، دفع الدولة إلى التعاطي الإيجابي معه، وأخذه بالحسبان في ممارسة شؤون الحكم. أما ما يميز عنف الدولة الشرعي، المدعوم بالهيمنة في بلاد الشرق، فإطارها المرجعي الديني واللاهوتي.

وهذا الطابع الأخلاقي والثقافي لعنف الدولة وإكراهها، هو ما سينتبه إليه غرامشي، لكن في سياق آخر، يختلف عن سياق المقارنة بين الشرق والغرب، هو سياق تحليل آليات اشتغال السلطة في المجتمع الغربي المعاصر. ومن ضمن ذلك، ما يجعلنا نخلص إلى أن غرامشي كان ـ في هذه الصيغة للعلاقة بين الدولة والعنف من جهة، والمجتمع المدني والهيمنة من جهة أخرى ـ واقعاً تحت تأثير إشارات لينين في بعض ما كتبه عن الدولة الروسية، متهماً إياها بأنها تعتمد في حكمها للبلاد على القوة وحدها، بينما تحكم الدولة البرجوازية البرلمانية في إنكلترا وفرنسا معتمدة على الحلول الوسطى والتنازلات والحيلة([1]).

بيد أن ما يشكل مأثرة غرامشي، هو أنه نجح في أن ينقل ما كان مجرد إشارات وهوامش، تتعلق بالمسافة التاريخية التي تفصل بين الغرب الديمقراطي النيابي والشرق الاستبدادي، إلى مركز النظرية الماركسية المعاصرة. أضف إلى ذلك نجاحه في نقل مفهوم الهيمنة من حقل نقاشات الماركسيين الروس الذين عالجوا هذا المفهوم في إطار استراتيجية الطبقة العاملة الروسية لغزو السلطة، إلى حقل مغاير، هو حقل تشريح بنية السلطة في النموذج الديمقراطي النيابي للدولة في بلاد الغرب.

وعندما تخلص غرامشي من إسار سلطة المقابلة بين الشرق والغرب

([1])Anderson, Sur Gramsci , p. 44.

لتبيان خصوصية الدولة الحديثة في أوروبا الغربية، وأصبح أفقه النظري يكمن في تشريح بنية سلطة الدولة الديمقراطية النيابية الحديثة في الغرب وحده، آنئذ تبين غرامشي الطابع الأخلاقي والثقافي لعنف الدولة، مؤكداً أن الهيمنة والعنف، الرضى والإكراه، إنما يوجدان معاً، في الدولة والمجتمع المدني.

هكذا وجدنا غرامشي ـ في عدد من نصوص دفاتر السجن ـ ينتج صيغة ثانية للعلاقة بين الإكراه والهيمنة، أي بين الدولة والمجتمع السياسي.

في هذه الصيغة الثانية ينطلق غرامشي في مغامرته النظرية من تأكيد تمايز الدولة والمجتمع المدني وتوازنهما، على نحو تتوزع معه الهيمنة والإكراه عليهما معاً: فالدولة لم تعد تتخصص في السيطرة والإكراه، في مقابل تخصص المجتمع المدني في الهيمنة والرضى والتوافق من جهة، ولم تعد تابعة للمجتمع المدني، من جهة أخرى، بل إنها أصبحت الآن تجمع في وظيفتها بين السيطرة والهيمنة، بين الإكراه والرضى، مثلها في ذلك مثل المجتمع المدني الذي أصبحت هيمنته المدنية إكراهية.

يقول غرامشي في أحد نصوص دفاتر السجن تحت عنوان «الدولة الأخلاقية أو دولة الثقافة»:

«كل دولة أخلاقية بمقياس ما، إذا كانت إحدى وظائفها الأكثر أهمية تكمن في رفع مستوى معظم جماهير السكان إلى مستوى ثقافي وأخلاقي معين، يتناسب مع حاجيات تطور القوى المنتجة، ومع مصالح الطبقات السائدة. وبهذا المعنى، تعتبر المدرسة بوصفها وظيفة تربوية إيجابية، والمحاكم بوصفها وظيفة قمعية سلبية، أنشطة الدولة الأكثر أهمية. بيد أن هذا الهدف ذاته هو الذي تتوخاه، وتسعى إليه مبادرات وأنشطة أخرى عدة، تسمى خاصة، والتي يتكون منها جهاز الهيمنة السياسية والثقافية للطبقة السائدة»([1]).

ويقول غرامشي أيضاً في مكان آخر من دفاتر السجن ، منبهاً إلى أن الهيمنة بدورها لا تدل على التفوق الثقافي وتحقيق الرضى بالإقناع وحده، بل تدل أيضاً على الإكراه والقسر والعنف: «إن ممارسة الهيمنة ممارسة عادية تتصف الآن بتركيب بين القوة والرضى».

([1])Gramsci, Gramsci dans le texte , p. 572, note 149.

وهكذا أصبحت العلاقات بين الدولة والمجتمع المدني ـ وفق هذه الصيغة ـ تبدو متوازنة، بحيث إن الطبقة السائدة في الغرب تحكم ـ من خلال مثقفيها العضويين ـ لا بالاعتماد على الهيمنة والرضى فحسب، ولا بالاعتماد على السيطرة والإكراه فحسب، بل بالاعتماد عليهما معاً في أجهزة الدولة (أو المجتمع السياسي) من جهة، وفي أجهزة المجتمع المدني أيضاً.

بيد أن هذه الصيغة تطرح مشكلاً آخر، لا يقل أهمية عن المشكل الذي واجهته الصيغة الأولى، وهو مشكل شرعية إكراه وعنف مؤسسات المجتمع المدني الهيمنية، مع العلم أن الدولة، بالتعريف، هي جهاز السيطرة الذي يحتكر وحده العنف الشرعي في المجتمع، ويتميز به.

فإذا ما اعترفنا لأجهزة الهيمنة المدنية بتميزها عن الدولة من جهة، وبالحق في السيطرة والإكراه، واستعمال القوة وسيلة لتحقيق أغراض الطبقة السائدة في الإحراز على اعتراف الناس بتفوقها، وبأحقيتها في السيادة على المجتمع من جهة أخرى، أفلا نكون أمام فوضى اجتماعية، تنبئ بوجود دولة مضادة داخل الدولة، على نحو ما نراه في لحظات الفوضى أو الثورات الاجتماعية؟

يرى بيري أندرسون أن غرامشي كان مخطئاً، عندما رأى أن الهيمنة بوصفها تركيباً بين الإرغام والرضى، توجد في المجتمع المدني، مثلما توجد في الدولة، لأن الدولة وحدها تحتكر ممارسة العنف الشرعي ـ بتعبير ماكس فيبر ـ على تراب معين، وهي وحدها التي تمتلك جيشاً وشرطة.

أما الجتمع المدني، فلا حق له في كل ذلك، فإذا كان الضبط الأيديولوجي موضوعاً، تشترك في ممارسته والاشتغال به كل من الدولة والمجتمع المدني، فإن العنف من اختصاص الدولة وحدها. ويعلل أندرسون بيري خطأ غرامشي بإرجاعه إلى تأثر هذا الأخير بالوضع السياسي الإيطالي خلال سنوات 1922/1920، ذلك الوضع الذي كان من أهم سماته وجود ميليشيات فاشية، أباحت لنفسها ممارسة العنف ضد الأوساط الاشتراكية والديمقراطية العاملة في المجتمع المدني، باستقلال عن الدولة وبتواطؤ معها.

لكن السؤال الذي نطرحه هو: إذا كان غرامشي قد بلور صيغته الثانية، للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، في خضم مجريات الأحداث العاصفة

التي أتت بالتيارات الوطنية المتطرفة، لا في إيطاليا وحدها، كما هو معلوم، بل في معظم المجتمعات الأوروبية الغربية، فهل كان مخطئاً في صياغته تلك، وهو يرى الميليشيات الفاشية والنازية تهيمن على المجتمع المدني، لا بالاقناع والرضى فقط، بل بالإكراه والقسر والعنف والإرهاب المادي والمعنوي أيضاً؟

ها هنا نقف من جديد على ارتباط مسار تشكل نظرية الدولة والتغير الاجتماعي في المجتمع الغربي المعاصر لدى غرامشي، بتحليله للأحداث والأوضاع الملموسة التي كانت تطرأ على إيطاليا وبقية المجتمعات الغربية، فلم يكن غرامشي مهموماً بتكوين نظرية منسجمة انسجاماً منطقياً داخلياً عن الدولة والمجتمع المدني، بل كان مهموماً بفهم وتفسير ما يجري من أحداث ووقائع في بلده والعالم، قصد رسم سياسة منسجمة للحركة العمالية في إيطاليا على وجه الخصوص. وفي شخص غرامشي يجتمع الفيلسوف السوسيولوجي المنظر، برجل السياسة، سجين الفاشية، والبرلماني السابق، ومؤسس الحزب الشيوعي الإيطالي، وعضو الأممية الثانية. وهذا يعني أن النظرية الكلية عن بنية السلطة في الغرب المعاصر، بقيت لدى غرامشي مشروعاً منفتحاً وأفقاً رحباً للتفكير.

والدليل على ما نذهب إليه أن غرامشي اضطر في مسعاه النظري لفهم مسارات التحول الاجتماعي، المتسم بتجذر الحركات الاجتماعية الفاشية، منذ العشرينات من القرن العشرين إلى غاية وفاته، إلى تجذير صيغته الثانية عن الدولة والمجتمع المدني، بإنتاج صيغة ثالثة تنفي تميز المجتمع المدني عن الدولة، معتبرة إياه عنصراً من عناصر الدولة، ومكوناً أساسياً من مكوناتها. فأصبحت الدولة عندئذ لدى غرامشي: «لا تدل... فقط على الجهاز الحكومي، بل تدل على الجهاز «الخصوصي» للهيمنة أو المجتمع المدني»، الأمر الذي يعني أن الدولة تتماهى في الواقع الملموس مع المجتمع المدني، ممتدة بذلك بامتداد التشكيلة الاجتماعية، وفق دلالة الدولة في لغة العلاقات الدولية. فلا غرو أن نجد غرامشي يؤكد أن المجتمع المدني «جزء من الدولة، بل إنه الدولة نفسها».

يرى بيري أندرسون أن هذه الصيغة الثالثة للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني قد صححت الصيغتين السابقتين. غير أن التقدم الذي حققته على هذا

الصعيد، أضاعته عندما ألغت التمايز بين الدولة والمجتمع المدني إلغاء تاماً، أذاب خطوط الفرق بين دول الشرق، والدول الفاشية في الغرب من جهة، والدولة الديمقراطية البرجوازية الغربية من جهة أخرى، فأصبح تحديد خصوصية بنية السلطة الديمقراطية في بلاد الغرب أمراً متعذراً، وشأناً مستحيلاً.

أما نحن، فنذهب إلى أن ذلك الإلغاء تم في الواقع الجديد الذي تبلور إثر الحرب العالمية الأولى، وأزمة عام 1929 الاقتصادية الكبرى، قبل أن يجد تعبيره النظري في كتابات غرامشي، هو تحليل لواقع تاريخي. ذلك أن الحركة الفاشية التي هيمنت على الدولة والمجتمع، كانت قد أنجزته عملياً على أرض الواقع، كاشفة بذلك عن الوجه العنيف للدولة البرجوازية المعاصرة، في أثناء الأزمات الاجتماعية الكبرى. فلم يكن أمام غرامشي إلا أن يأخذ هذا الواقع الجديد بالحسبان، في أثناء تفكيره في بنية السلطة داخل المجتمعات الغربية الحديثة.

هذه الصيغة الثالثة هي التي استلهمها لوي ألتوسير (Louis Althusser) (1918 ــ 1990)، عندما حاول أن يضع نظرية جديدة للدولة، تجمع بين تحليل بنية الدولة وتفسير وظائفها الإكراهية والهيمنية في المجتمع، في ما قبل وما بعد قيام الحداثة الرأسمالية الغربية المعاصرة، منطلقاً في كل ذلك من مفهوم إعادة الإنتاج، منتهياً إلى القول إن الدولة تتركب من العلاقة بين مكونين أساسيين، هما:

ـ سلطة الدولة التي تتصارع حولها الجماعات الاجتماعية المختلفة (إذ إن تلك السلطة هي الرهان الأساسي للصراع الطبقي الدائر في المجتمع).

ـ و جهاز الدولة الذي تستخدمه الطبقة الحاكمة أو التحالف الطبقي الحاكم في حكم المجتمع وتسييره، بل وإعادة إنتاج علاقاته الاجتماعية. وقد تحافظ الطبقة السائدة على ذلك الجهاز بعد استيلائها على «سلطة الدولة»، وقد تعدّله تعديلاً يناسبها، وقد تستغني عنه بانية «جهاز دولة جديد».

وفي كل الأحوال، ففي إطار جهاز الدولة، وبفعل أدواره ووظائفه في المجتمع، تتحقق عملية إعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة التي تحدد موضوعياً شكل المجتمع ومحتواه.

ويميز غرامشي في «أجهزة الدولة» بين «جهاز الدولة القمعي» الذي يتركب من مؤسسات عمومية للإكراه والعنف الشرعيين من جهة، و«أجهزة الدولة الأيديولوجية» التي تتركب من مؤسسات متعددة للهيمنة الثقافية والأيديولوجية، ويغلب عليها الطابع الخصوصي من جهة أخرى، رافضاً مفهوم المجتمع المدني، معتبراً إياه مفهوماً لا علمياً فلسفياً هيغلياً، استخدمه ماركس الشاب للدلالة على «عالم الحاجيات» الذي يكون فيه كل فرد مجبراً على الدخول في علاقات مع الأفراد الآخرين، للتعاون على إنتاج ما به يشبعون حاجاتهم المتبادلة. فالمجتمع المدني إذاً، بهذا المعنى الذي استخدمه ماركس الشاب، هو عالم التنافس والتعاون على جلب المنافع الخاصة، هو عالم الإنتاج والملكية الخاصة والتنافس حول امتلاك الثروة وكيفيات توزيعها والاستفادة منها.

إنه عالم «الشأن الخاص» في مقابل «الشأن العمومي» الذي تمثله الدولة. ومن ثم تنتصب الدولة حداً مناقضاً للمجتمع المدني.

أما ماركس الكهل الذي أحدث قطيعة إيبستمولوجية مع الفلسفة (في نظر غرامشي)، مؤسساً بذلك علماً جديداً هو المادية التاريخية، فقد استبدل مفهوم المجتمع المدني ذي الأصول الفلسفية الهيغلية، بمفهوم علمي، اعتمد عليه ماركس طوال تحليلاته الدقيقة «للرأسمال»، هو مفهوم القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. ويستخلص ألتوسير من ذلك أن مفهوم «المجتمع المدني» ليس مفهوماً ماركسياً، فوجب استبداله بغيره، تطويراً للنظرية الماركسية عن الدولة، على أساس الارتقاء بحدوس غرامشي العلمية في هذا الموضوع إلى مستوى النسق النظري المنسجم المتكامل([1]).

هذا المفهوم البديل الذي يقترحه غرامشي هو أجهزة الدولة الأيديولوجية التي تتكون ـ كما المجتمع المدني تماماً ـ من مؤسسات خصوصية، كالأحزاب والنقابات والمدرسة والأسرة والمؤسسات الدينية والعديد من وسائل الإعلام والمؤسسات الثقافية المختلفة. فكيف يمكن أن تكون مؤسسات الأجهزة الأيديولوجية مؤسسات للدولة، على الرغم من كونها في الأغلب الأعم مؤسسات خصوصية، لا تنتمي إلى ما هو عمومي؟ ألا يعتبر ذلك تناقضاً صارخاً؟

([1])Louis Althusser, Positions, 1964-1975 (Paris: Editions sociales, 1982), p. 95, note 1.

يجيب ألتوسير، واضعاً جوابه في سياق الاتجاه «العلمي» الذي استنه ماركس الكهل، وحددت معالمه «حدوس» غرامشي، على نحو ما تبدو عليه في الصيغة النظرية الثالثة للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، بأن «غرامشي كان سباقاً ـ بصفته ماركسياً واعياً ـ إلى الرد على هذا الاعتراض، فالتمييز بين العمومي والخصوصي تمييز، يوجد داخل الحق البرجوازي، وصالح للميادين «التابعة» التي يمارس فيها «سلطه». أما ميدان الدولة فيفلت منه لأنه «فوق الحق»: فالدولة ـ التي هي دولة الطبقة السائدة ـ ليست عمومية ولا خصوصية لأنها ـ على العكس من ذلك ـ شرط لكل تمييز بين العمومي والخصوصي. ويمكن قول الشيء ذاته، منطلقين هذه المرة من أجهزة الدولة الأيديولوجية. ولا يهمنا ما إذا كانت المؤسسات التي تتحقق فيها «عمومية» أم «خصوصية». ما يهمنا هو اشتغالها وأداؤها لوظيفتها، إذ يمكن أن تشتغل مؤسسات خصوصية اشتغالاً تاماً، بوصفها أجهزة أيديولوجية للدولة...»([1]).

برهنت السيرورة التاريخية للمجتمعات أنه يستحيل أن تحتفظ أي طبقة بامتلاك سلطة الدولة، من دون أن تمارس، في الوقت نفسه، هيمنتها على/وفي أجهزة الدولة الأيديولوجية، إذ إن هذه الأجهزة ليست رهناً للصراع بين الطبقات فقط، بل إنها المكان الذي تدور فيه أشد أشكال ذلك الصراع ضراوة وحدة([2]). وطالما احتفظت الطبقة المالكة لسلطة الدولة على هيمنتها على تلك الأجهزة الأيديولوجية، فإنها تضمن استمرار قدرتها على إعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة، وبالتالي على إعادة إنتاج النظام المجتمعي برمته، تحت سيطرتها وقيادتها.

ها هنا تظهر أهمية الثقافة والأيديولوجيا، والقائمين بوظائفهما، في إعادة إنتاج أشكال المجتمع البشري، قديمه وحديثه: فما يميز المجتمع الغربي الحديث ـ في نظر ألتوسير ـ هو غلبة جهاز المدرسة على ما عداه من أجهزة الدولة الأيديولوجية.

وكان هذا الموقع الممتاز الذي تبوأه جهاز المدرسة في المجتمع

([1])المصدر نفسه، ص 97 ـ 98.

([2])المصدر نفسه، ص 99 ـ 100.

الحديث، ثمرة صراعات مريرة، مكّنته من أن يحل إلى جانب الأسرة النووية الحديثة، في مركز فضاء تلك الأجهزة، محل الزوج كنيسة/عائلة الذي ظل مهيمناً في أشكال المجتمعات التي عرفتها أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى، بل في الأزمنة القديمة أيضاً.

ولما كان جهاز أي دولة في تاريخ المجتمعات البشرية، سواء أكان ذلك الجهاز أيديولوجياً أم إكراهياً، لا يؤدي وظائفه، إلا بالجمع بين العنف والأيديولوجيا، فإن أجهزة الدولة الأيديولوجية تتميز عن أجهزتها (القمعية)، بكون الأولى يغلب على وظائفها الطابع الأيديولوجي (الهيمني القائم على أساس الإقناع، والساعي إلى تحقيق التراضي والخضوع الطوعي)، من دون أن يعني ذلك أنها تخلو في أدائها لوظائفها، من أي عنف أو إكراه، في حين يغلب العنف والقسر والإكراه على الأجهزة الثانية ، من دون أن يعني ذلك خلوها من الأيديولوجيا، ومن أي سعي وراء تحقيق الهيمنة([1]).

إذاً، لا يتميز هذان النمطان من أجهزة الدولة عن بعضهما البعض، إلا بكون أحدهما يعتمد في أدائه لوظائفه، بصورة أساسية على الأيديولوجيا والهيمنة، وبصورة ثانوية على العنف والإكراه، فنكون عندئذ أمام أجهزة الدولة الأيديولوجية. هذا في الوقت الذي يعتمد فيه النمط الآخر، أي جهاز الدولة القمعي، اعتماداً أساسياً على العنف والإكراه، وثانوياً على الهيمنة والأيديولوجيا.

لا ينفي هذا التمييز في الدولة، بين الجهاز القمعي والأجهزة الأيديولوجية على هذا النحو، وحدتهما وصلاتهما المتبادلة، بالإضافة إلى ما ينجم عن ذلك من نتائج نظرية، وهو ما يمثّل الإضافة النظرية الأساسية التي أضافها في نظرنا ألتوسير إلى نظرية غرامشي، في صيغتها الثالثة عن العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، تلك الصيغة التي ألغت أي تمييز بين الدولة والمجتمع المدني، الأمر الذي جعل بيري أندرسون يخلص إلى خلاصات أساسية، نعرضها ونناقشها في ما يلي:

1 ـ انتهى غرامشي أخيراً ـ في صياغته الثالثة للعلاقة بين المجتمع السياسي والدولة ـ إلى الخلط بين الدولة الديمقراطية النيابية والدولة

([1])المصدر نفسه، ص 98 ـ 99.

الفاشية، وإلى العجز عن تبين خصوصية الدولة الديمقراطية النيابية الحديثة.

سبق أن ناقشنا هذا الرأي، فاعترضنا عليه، مؤكدين أن غـرامشي لم يكـن منظـراً تأمليـاً فحسب، بـل كـان أيضـاً قائـداً سياسـياً منشـداً إلى حركيـة الواقـع الإيطـالي والأوروبي، يرصـد تحولاته في الزمن، منذ الثورة البلشفية الناجحـة في روسـيا، والثـورات الاشـتراكية الفاشـلة في أوروبا، بعيد الحرب الأولى مباشرة، وانتهـاء بصـعود الحركـات الأصـولية الفاشـية والنازيـة في أوروبا الغربية، عشية الحرب العالمية الثانية.

وجدت هـذه التحـولات التاريخيـة تعبيرهـا النظـري في التحـولات التـي عرفتهـا أفكـار غرامشي عن العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، بوصفها العلاقة الأساسية لبنية الدولـة. ولـن نتمكن من فهم انتقال غرامشي التدريجي من الصيغة الأولى إلى الثانية فالثالثة، إلا إذا أخذنا في الحسبان أن وراء غرامشي، المفكر والعالم، يوجد غرامشي المناضل ورجل السياسة.

وبعبارة أخرى، نقول إننا لكي نفهـم غـرامشي، لا يكفـي أن نـربط مواقفـه النظريـة، ولا جهازه المفاهيمي، بالموقع الذي يحتلـه في فضـاء العلـم والمعرفـة خـلال عصره فحسـب، بـل يجب أن نضيف إلى ذلك، وربما قبل ذلك، ربط جهازه النظري ومواقفـه النظريـة بموقعـه في فضاء السلطة، بوصفه قائداً وزعيماً سياسياً مرموقاً في بلده وفي العالم. وعندئذ سنجد أنفسنا، لا أمام نظرية غرامشية مغلقة متكاملة عـن بنيـة السـلطة في المجتمعـات البشريـة عمومـاً، بالمقارنة مع ما يمثّل فرادة بنية سلطة الدولة الديمقراطية النيابية في المجتمـع الحـديث، بـل سنجد أنفسنا أمام مشروع نظرية، تتجه دوماً نحو اكتمال، يستحيل بلوغه، ما دامـت حركـة الواقع الاجتماعي غير متناهية، ويستحيل أن تتناهى وتكتمل. علاوة عـلى أن النظريـة مهـما كان غنى محتواها، ومهما كان اتساقها المنطقي، تبقى فقيرة جداً أمام غنـى الواقـع وتعقـده وتركيبه، إنها تظل صورة نظرية ممكنة، من بين صور ممكنة متعددة، تمكننا من الاقتراب من نبض الواقع والوقوف على تضاريسه.

ومن هذه الزاوية، نرى أن الإضافة النظرية التي أضافها ألتوسير إلى ما سمّاه بـ «حدوس غرامشي»، تُعدّ إضافة علمية جيـدة إلى نظريـة السـلطة في المجتمع البشري عموماً، ونظريـة سـلطة الدولـة في المجتمـع الرأسـمالي

الحديث، تلك النظرية التي يظل غرامشي رائداً من روادها الكبار، على وجه الخصوص.

هذا، على الرغم من أن الحجج التي اعتمدها ألتوسير في استبدال مفهوم المجتمع المدني بمفهوم أجهزة الدولة الأيديولوجية غير مقنعة تماماً، لكوننا نعثر على مفهوم «المجتمع المدني» في بعض كتب ماركس الكهل، مثل كتاب الحرب الأهلية في فرنسا وكتاب الثامن عشر من برومير .

ومن ثم، إننا سنستخدم، في أقسام هذا البحث وفصوله، مفهوم المجتمع المدني، بالمعنى الذي يعطيه ألتوسير لأجهزة الدولة الأيديولوجية، وسوف لن نحصر حقله الدلالي في المجتمع الغربي الحديث فحسب، بل سنوسع أيضاً هذا الحقل، ليشمل المجتمعات الأخرى التي لم تعرف طريقها إلى الحداثة، بفعل دينامية داخلية، بل أكرهت على السير في ركابها، والأخذ إلى هذا الحد أو ذاك بمنطقها، بفعل دينامية خارجية، تتمثل في صدمة الحداثة الغربية منذ عصر الاستعمار المباشر، وانتهاء بعصر العولمة.

من جملة هذه المجتمعات، نجد المجتمع المغربي الذي وإن كان قد عرف طريق الاندماج من موقع هامشي في السوق الدولية، ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، إلا أنه لم يندمج بالكامل، ولم يدخل العصر الحديث بكل ما يحمله هذا العصر من عواصف وتحديات وتناقضات وصراعات، إلا ابتداء من حربي إسلي 1844 وتطوان عام 1860/1859.

وبالطبع، إننا سنحرص على أن نبحث أوجه الخصوصيات التاريخية والثقافية للمجتمع المدني المغربي، وللدولة المغربية، وللفاعلين فيهما، من رجال الثقافة والسياسة، سواء في مغرب ما قبل الحماية أم مغرب ما بعد الحماية (مغرب الحماية ومغرب الاستقلال، أي المغرب المعاصر). وذلك بالاعتماد على المقارنة الداخلية (مقارنة مغرب النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مع مغرب النصف الثاني من القرن العشرين)، وعلى المقابلة الخارجية (مقابلة المغرب، دولة ومجتمعاً مدنياً ونخبة ثقافية، بالغرب الحديث والمعاصر، دولة ومجتمعاً مدنياً ونخبة ثقافية أيضاً). وقد اعتمدنا أسلوب المقارنة لما لها من أهمية منهجية كبرى في حقل علم الاجتماع والعلوم الإنسانية.

2 ـ لا تكمن خصوصية الدولة الحديثة، بنظر أندرسون، في كونها تتركب من الجمع بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني الذي لم يعد موجوداً خارج كيان الدولة الحديثة، على نحو ما أكده غرامشي في صيغته الثالثة والأخيرة (إذ إن ذلك يقود إلى الخلط بين الدولة النيابية الديمقراطية والدولة الفاشية في المجتمع الحديث)، كما لا تكمن تلك الخصوصية في كون الدولة تتركب من جهاز للإكراه من جهة، وأجهزة أيديولوجية من جهة أخرى، يتمايزان عن بعضهما البعض بغلبة العنف على الهيمنة في جهاز الإكراه، وبغلبة الهيمنة على العنف في الأجهزة الأيديولوجية، على نحو ما نجده لدى ألتوسير، بل إنها تكمن في شكلها النيابي القادر على إخفاء التفاوت الطبقي بين الناس بسبب تفاوتهم في مواقعهم داخل بنية الإنتاج المادي، فيظهر الناس في إطار هذا الشكل النيابي لتنظيم الدولة الحديثة، كما لو كانوا متساوين في القدرة على الانتفاع بسلطة الدولة، وفي التمكن من تحمل المسؤوليات كافة، بما فيها مسؤولية الحكومة، على الرغم من تفاوتهم الطبقي في الانتفاع بثمرات الإنتاج المادي، وما ينجم عنه من تفاوت في النفوذ الاجتماعي.

وتكمن هذه القدرة الإيهامية لهذا الشكل النيابي للدولة الحديثة في قواعده ومبادئه الخاصة، كمبدأ المساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات، بغض النظر عن الأصل العرقي والاجتماعي، وكمبدأ الاقتراع العام الذي يشعر بسببه كل مواطن، مهما كانت طبقته الاجتماعية، بأنه سيد مصيره، وبأن نظام الحكم القائم إنما هو نتاج لإرادته الحرة في علاقتها بإرادة مواطنيه. وهذا ما يجعل كل مواطن يتماهى بالدولة، ويخضع لإرادتها طوعاً، اعتقاداً منه أنها منه وإليه.

ها هنا يكمن الدور الأيديولوجي والثقافي والتواصلي للدولة النيابية الحديثة، كما تكمن قوتها الاستلابية في الآن ذاته. تلك القوة التي تشبه قوة الساحر في تحويل طبائع الأشياء أمام أنظار الناس وعلى مسامعهم: فتتحول بذلك الدولة الرأسمالية المعاصرة من دولة طبقية إلى دولة لجميع المواطنين، مهما كان لونهم وسنهم وعرقهم ومستواهم الاجتماعي، وكأنها تجسد في الفضاء الاجتماعي الوطني والدولي هويتهم الثقافية المشتركة. ولعل ما يعزز هذا الشعور لدى المستضعفين هو أن شكل الدولة النيابي، لم يكن نتاجاً

لفعل البرجوازية وحدها، بل كان أيضاً ثمرة لكفاحات جماهير الشغيلة في المجتمع الغربي الحديث.

وبصفة عامة، يمكن القول إن أندرسون يلح على أن البرجوازية في الديمقراطية الغربية، لا تمارس هيمنتها بواسطة مثقفيها العضويين العاملين في قطاعات ومؤسسات المجتمع المدني فقط، بل إنها تمارسها أيضاً بواسطة الشكل العام لدولتها النيابية، ذلك الشكل الذي هو في حد ذاته سلاح أيديولوجي للرأسمالية الغربية، يقنع جماهير السكان ـ من خلال إقرار الاقتراع العام ـ بتساويهم في فرص ولوج مناصب المسؤولية، بما فيها الحكومة، فتبدو الدولة لهم كونية، لا تعبر عن مصالح البرجوازية وحدها، بل تعبر عن مصالحهم ومطامحهم أيضاً.

ومن ثم، إن تحرر البشر، حاكمين ومحكومين، (من ممارسة الاضطهاد/وتلقيه ومعاناته) يشترط ـ في نظر أندرسون ـ العمل على تجاوز ذلك التناقض المحايث للدولة النيابية الحديثة، بين شكلها القانوني القائم على أساس المساواة بين المواطنين كافة من جهة، ومحتواها الاقتصادي الاجتماعي القائم على أساس التفاوت والتباعد بين مواقع الناس في علاقات الإنتاج (وفي مركزها علاقات الملكية) من جهة أخرى. ولا يكون هذا التجاوز إلا بعمل بيداغوجي تربوي أيديولوجي من جهة، وبعنف مضاد عندما تتوافر شروطه، لأن الدولة الديمقراطية النيابية الحديثة تجمع في وظائفها التنظيمية والقيادية للمجتمع بين العنف والهيمنة، فهي تتألف منهما معاً، مثلما تتألف العملة من الورق والذهب: فتغلب الهيمنة في أوقات الاستقرار والرخاء الاقتصاديين والاجتماعيين على العنف والإكراه، حيث تكون ثقة الناس في الدولة كبيرة، أما في أوقات الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، حيث تتبدد ثقة معظم الناس في الدولة، فيكون الطابع الأغلب في نشاط الدولة هو العنف والإكراه.

إننا نعتبر أن الإضافة النوعية التي أضافها أندرسون إلى غرامشي وألتوسير، تكمن في إبرازه أن الدولة الديمقراطية الحديثة ـ بوصفها جهازاً للإرغام والسيطرة ـ تمارس بشكلها النيابي ذاته، وظيفة هيمنة أيديولوجية.

وإذا كان أندرسون يرى أن هذه الدولة استنفذت كامل مهامها التاريخية في الغرب المعاصر، وأصبحت مجرد آلة لإنتاج الأوهام وضروب الاستلابات في المجتمع الحديث، فحق تجاوزها بهيمنة وإكراه اشتراكيين مضادين، إذ

إننا نرى أن هذا النمط من الدولة أصبح في عالم اليوم يشكل مطلباً تاريخياً، وأفقاً مستقبلياً في المجتمعات التقليدية التي لم تعرف دينامية داخلية تنحو بها نحو الحداثة. تلك المجتمعات التي وجدت نفسها إثر صدمات الحداثة الغربية، وإثر استعادتها لاستقلالاتها السياسية، تواجه التأخر والتخلف، وتتوزعها مطالب التحديث وإكراهاته الداخلية والدولية، ومقاومة التقليد وكوابحه الثقيلة المضنية.

هذه حال مجتمعاتنا العربية الإسلامية، ومن بينها المغرب، فمنذ القرن الماضي وهي تتوق إلى الانعتاق من التخلف والتأخر، واللحاق بالركب الحضاري للغرب الظافر المنتصر باستمرار.

وفي مواجهة هذا التأخر التاريخي الذي أصبح إشكالية معقدة كبرى، تتحدى رجل الفكر ورجل السياسة معاً، تبلورت تيارات الفكر العربي الإسلامي، في الشرق والمغرب العربيين الإسلاميين، منذ القرن الماضي إلى اليوم. وبعد تخبط في تحديد مواطن الخلل، وتيه في الاهتداء إلى مرتكزات الإصلاح والتحديث وتحديد شروطهما ومتطلباتهما، أجمعت تيارات الفكر (سلفية أم ليبرالية) على أن مصدر التأخر يكمن في استبداد الدولة الذي يجب تقييده بالعدل (الشرعي)، بحسب السلفيين (بمختلف ألوانهم)، أو بالدستور (العقلي الوضعي) بحسب الليبراليين (بمختلف تياراتهم الفرعية).

وفي كل الأحوال، ظلت الدولة النيابية الديمقراطية الغربية في علاقتها بالمجتمع المدني، منذ القرن الماضي، أفقاً لتفكير المثقفين العرب المسلمين في إشكالات حاضر العرب والمسلمين، وأفقاً يستلهمه رجال السياسة منهم ـ إيجاباً وسلباً ـ في قيادة شؤون مجتمعاتهم. إنها أصبحت تشكل الآخر أو الغير الذي يقيسون عليه، في أثناء تفكيرهم في ابتكار حلول لاختلالات واقعهم، وما أكثرها وأمرّها، بعد أن لم يعد قياس حاضرهم على ماضيهم، والعودة بمعضلاتهم التاريخية في الحاضر إلى أصول مثلى في ماضيهم الذهبي القديم، تدبيراً كافياً كفيلاً لوحده بتمكينهم من تعبيد طريق التحديث والإصلاح أمام شعوبهم ومجتمعاتهم.

ولا شك في أن المغرب لا يخرج عن إطار هذه اللوحة العامة، وإن كانت له خصوصياته التاريخية التي سنبينها في أقسام هذا البحث وفصوله القادمة.

3 ـ وكيفما كانت الانتقادات التي وجهت إلى غرامشي من قبل أندرسون

أو ألتوسير أو بولانتزاس أو إرنست ماندل، وكيفما كانت الإضافات التي أغنت نظرياته في المثقفين والدولة والمجتمع المدني والكتلة التاريخية ونظرية التغير الاجتماعي، فإن غرامشي كان سباقاً إلى وضع اللبنات الأساسية لسوسيولوجيا المثقفين على أساس وضوح نظري ومنهجي، عزّ نظيره لدى معاصريه، إلى درجة تجعلنا نؤكد من دون مبالغة أن أي بحث علمي عن المثقفين في الماضي والحاضر، وفي المدارات الحضارية المختلفة، لا يمكنه أن يخطو خطوات موفقة، إلا إذا صفّى حسابه بالسلب أو بالايجاب مع تركة غرامشي النظرية.

أما نحن، فما يهمنا في سوسيولوجيا غرامشي هو:

1 ـ منهجه ورؤيته الإيبستمولوجية التاريخانية إلى موضوعاته، تلك الرؤية التي جعلته يقف على طرفي نقيض مع ماركسية عصره التي كان يجرفها تيار الاقتصادوية، والصياغات المذهبية المغلقة التي قتلت في الفكر الماركسي أهم ما فيه: عقلانيته ونزعته التاريخانية وتثمينه للفعل البشري في صنع الأشياء والتاريخ، محنطة إياه في ما يشبه قواعد السحرة، وطقوس الديانات. هذا مع العلم أن الفكر الماركسي فكر زمني تاريخي، تحليلي نقدي، قد يخطئ وقد يصيب، مثله في ذلك مثل تيارات الفكر المعاصر كافة.

2 ـ نظريته في الثقافة والمثقفين، تلك النظرية التي سلطت الضوء على الوظيفة الإدماجية اللاحمة «الإسمنتية» التي تقوم بها الثقافة في دمج البشر بعضهم مع بعض ليشكلوا جماعات واعية بذاتها، بماضيها وحاضرها وبمقاصدها المستقبلية، سواء أكانت تلك الجماعات فئات أم طبقات أم مجتمعات أم أمماً. كما سلطت الضوء على أهمية الفعل الإنساني، وبعده الثقافي التاريخي، أساساً لأشكال الاجتماع البشري، وعلى تشكل المثقفين في المجتمعات البشرية بوصفهم فاعلاً تاريخياً أساسياً في تكون أشكال الدول، وتشكل المجتمعات، وتحديد تحولاتها الكبرى التي تنقلها من كتلة تاريخية إلى أخرى، أو تلك التي تعرفها المجتمعات الحديثة، عندما تنتقل في تطورها التاريخي من مرحلة إلى مرحلة، ومن طور إلى آخر، على نحو ما أسلفنا.

وتظهر مساهمة فعل المثقف في صناعة الأشياء والوقائع الاجتماعية والتاريخية وقيادتهما، بشكل واضح جلي، في وظائف التنظيم والقيادة وصياغة

تصورات العالم. تلك الوظائف التي يمكن اختزالها وتكثيفها في وظيفتي السيطرة والهيمنة اللتين تتناسبان ـ كما رأينا ـ مع المجتمع السياسي أو الدولة والمجتمع المدني.

ولما كان بحثنا يتعلق بتصورات النخبة الثقافية المغربية للتحديث والحداثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والنصف الثاني من القرن العشرين، وفق مقاربة مقارنة، فإننا لن نهتم إلا بما يسميه غرامشي بالمثقفين الكبار، مبدعي تصورات العالم، مثقفي المثقفين، أو المثقفين من الدرجة الثانية. مرجئين مساهمتنا في تحليل الشريحة المثقفة للمجتمع المغربي في مغرب ما قبل الحماية وما بعدها إلى بحوث أخرى.

إن نظرية غرامشي السوسيولوجية في الثقافة والمثقفين ـ على الرغم من أهميتها، وعلى الرغم مما استفدنا منها ـ لن تكفي لوحدها في إرضاء فضولنا العلمي، وتطلعنا إلى المزيد من الاستفادة العلمية من تيارات الفكر المعاصر قصد تحديد «مفهوم المثقف»، تحديداً لا يعني في نهاية التحليل، إلا تحديداً واعياً لجهازنا المفاهيمي ورؤيتنا المنهجية، ورسماً دقيقاً لمعالم موضوعنا، متوخين من وراء ذلك كله إلقاء نظرة جديدة، سوسيوجينيالوجية على المثقفين بوجه عام، وعلى المثقفين المغاربة، بوجه خاص، في علاقتهم بالدولة والمجتمع المغربي، وتصوراتهم لإشكالات التحديث والحداثة، تلك الإشكالات التي ما زالت تؤرقنا منذ القرن التاسع عشر إلى وقتنا الراهن.

ألهمت نظرية غرامشي عن المثقفين عدداً كبيراً من المفكرين الغربيين والمغاربة، أبرزهم هنا وهناك، سارتر وبورديو والعروي ومحمد عابد الجابري.

وإذا كنا نعتقد أن بورديو يندرج، بنظرته السوسيولوجية عن المثقفين، في إطار من ينظر إلى المثقفين بوصفهم جماعة اجتماعية، أو إن شئت نخبة اجتماعية، فإن نظريته عن المثقفين، نظرية المثقف الجماعي، تميزت عن غيرها بسمات، بعضها استمدته من تصور بورديو العام للكون الاجتماعي وللحقول في علاقتها بالتطبعات، وبعضها بلورته في أتون الصراع النظري ـ داخل الحقل الثقافي الفرنسي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، مع نظريات مغايرة تنتمي في تصنيفنا الثنائي إلى الصنف الثاني، صنف من يرى في المثقف فرداً، يتحدد بوعيه قبل كل شيء. ولذلك ارتأينا أن نرجئ الحديث

عن نظرة المثقف الجماعي إلى أن ننتهي من الوقوف عند نظريتين أساسيتن متعارضتين، هما نظرية المثقف الكلي عند سارتر، ونظرية المثقف الخصوصي عند فوكو، وإن كانتا تنتميان كليهما إلى الصنف الثاني من النظريات، والمواقف التي ترى أن المثقف، قبل كل شيء، وعي والتزام.

ولذلك ارتأينا أن نرجئ تحليل نظرية المثقف الجماعي لبورديو إلى نهاية هذا البحث، لأنها تبلورت، إلى حد ما، في إطار علاقات النقاش والحوار والجدال مع نظرية المثقف الكلي لسارتر، ونظرية المثقف الخصوصي لفوكو، ثم إنها، قبل هذا وذاك، تستند إلى الخلفية التاريخية التي شهدت ميلاد المثقفين في فرنسا نهاية القرن التاسع عشر، إبان انقسام فرنسا حول قضية دريفوس، واستقلال الحقل الثقافي والفني مع بودلير وفلوبير تتويجاً لسيرورة استقلالات تاريخية لحقول الإنتاج الثقافي والرمزي، استقلال الحقل الفلسفي عن الحقل الديني والأسطوري والسياسي منذ اليونانيين القدامى، واستقلال الحقل العلمي عن الفلسفة منذ عصر النهضة والأنوار، واستقلال العلوم الإنسانية والاجتماعية خلال القرن التاسع عشر، واستقلال الحقل الأدبي والفني خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر أيضاً.

الفصل الرابع
المثقف وعي والتزام فرديان

أولاً: قضية دريفوس وولادة المثقف

ـ أما في سياق قضية دريفوس L'Affaire Dreyfus([1]) ، فتتجلى الخاصية

([1])ألفريد دريفوس (Alfred Dreyfus) (1859 ــ 1935) قبطان في الجيش الفرنسي، من أصل ألزاسي يهودي. حكمت عليه المحكمة العسكرية في قضية تجسس عسكري لصالح ألمانيا (عدوة فرنسا آنئذ) بتجريده من رتبته العسكرية وبنفيه مدى الحياة إلى جزيرة الشيطان في كويانا (مقاطعة فرنسية في أمريكا اللاتينية، كان ينفى إليها عادة عتاة المجرمين، وهي التي فر منها Papillon في الفيلم الشهير). يعود تاريخ هذه القضية إلى صيف 1894 عندما اكتشفت إحدى الخادمات المشتغلات لصالح المخابرات الفرنسية وهي تنظف غرف السفارة الألمانية في باريس رسالة (ضمن محتويات سلة المهملات) تتضمن معلومات خطيرة عن جيش المدفعية الفرنسي الذي كان ألفريد دريفوس قد عين في الهيئة المسؤولة عنه داخل هيئة الأركان العامة. وما أن فتح التحقيق في القضية، حتى حامت الشكوك حول ألفريد دريفوس لأسباب منها أصله الألزاسي اليهودي من جهة، وشبه خط الرسالة بخطه من جهة أخرى.
في 15 تشرين الأول/أكتوبر 1894 اعتقل دريفوس، وأثناء التحقيق معه، انجر أحد المحققين معه بدافع الحماسة الوطنية والدينية ـ في شروط تميزت بمعاداة اليهود والألمان إثر ضم ألمانيا الألزاس إليها، وإثر فضيحة باناما ـ إلى حد تعديل خط الرسالة كيما يتطابق مع خط دريفوس. صدر حكم المحكمة على دريفوس يوم 19 كانون الأول/ديسمبر من العام نفسها، وفي 5 كانون الثاني/يناير 1895 جرد من رتبته العسكرية في شروط مهينة وتم نقله إلى معتقل جزيرة الشيطان حيث مكث مكبلاً بالسلاسل، ممنوعاً من الكلام حتى مع حراسه طيلة سنوات انتهت برجوعه إلى فرنسا للمثول يوم 30 حزيران/يونيو 1899 (قبل بضعة أشهر من انعقاد المعرض التجاري العالمي في باريس) أمام محكمة النقض التي أكدت إدانته بالخيانة (مع شروط التخفيف)، وحكمت عليه هذه المرة بعشر سنوات حبساً. غير أن رئيس الجمهورية سرعان ما أصدر عفواً رئاسياً عنه بعد عشرة أيام فقط من حكم المحكمة. وفي 12 تموز/يوليو 1906 نقضت هذه المحكمة حكمها مبرئة دريفوس من التهم التي ألصقت به زوراً منذ حوالى إثني عشر عاماً. فأعيد إلى الجيش من جديد ورقي في الرتبة والدرجة العسكريتين (في الساحة نفسها التي شهدت تجريده منهما)، ووشح بوسام الشرف. شارك في نقل جثمان زولا في عام 1908 إلى مقبرة الخالدين قبل أن يشارك برتبة ليوتنان كولونيل في الحرب العالمية الأولى.
وبين عامي 1895 و1906 مرت قضية دريفوس بحسب أوري (Ory) وسيرنيللي (Sirinilli)=

الأساسة التي بها يتحدد المثقف، ويتميز عـن محـترفي الأنشـطة الثقافيـة، في الوعي الحاد بواجب الالتزام بقول الحقيقة ونشرها بين الناس، في كل قضـية تهم المجتمع أفراداً وجماعات، والدفاع عن الحق والعدل والحرية. فـالالتزام

= بثلاث لحظات أساسية:

اللحظة الأولى امتدت ما بين خريف 1895 وخريف 1897، كانت فيها قضية دريفوس مجرد قضية قضائية شغلت الجرائد والرأي العام باعتبارها قضية تجسس لا غير. وإذا ما اسـتثنينا زوجتـه وأخـاه وأقاربـه، والمسؤول الجديد عن المخابرات العسكرية الكولونيل جـورج بيكـوارت (George Picquart) وبعـض السياسيين ورجال الصحافة، كان معظم الرأي العام الفرنسي مقتنعاً بتورط دريفوس في جريمة الخيانـة الوطنية. غير أن أهم حدث طرأ خلال هذه اللحظة هو ظهور رسالة تجسسـية أخـرى بـالخط نفسـه، تحمل معلومات عسكرية إلى السفارة الألمانية في وقت كان فيه دريفوس منفيـاً في جزيـرة الشـيطان، الأمر الذي جعل رئيس المخابرات الكولونيل جورج بيكوارت، يكتشف الجاني الحقيقي وهو الكومندان استيرازي (Esterhazy) الذي وجد في المؤسسـة العسـكرية والقضـائية الفرنسـية مـن يحميـه (كانـت حمايته والتستر عنه يبدوان كما لو كانا شرطاً لحفظ ماء وجه المؤسستين العسكرية والقضائية).

اللحظة الثانية امتدت ما بين عامي 1897 و1899، أصبحت فيها القضية قضية اجتماعية وسياسية تشـغل الرأي العام الوطني ـ بعد أن باح الكولونيل جورج بيكوارت باسم الجاسوس الحقيقي وهو إسـتيرازي، معرضاً بذلك حياته المهنية والشخصية للخطر (وفعلاً نفي بيكوارت إلى جنوب تونس، ثـم أعفـي مـن الخدمة العسكرية). وقد تميزت هذه المرحلة بمحاكمة إيميل زولا بتهمة القذف إثـر نشر رسـالته «أني أتهم» (J'accuse) في جريدة لـورور (L'Aurore) التـي كـان يـرئس تحريرهـا كليمنصـو، كـما تميـزت بظهور حركة واسعة تطالب بإعادة النظر في قضية دريفوس باسم الانتصار لحقوق الإنسان، ولحقـوق الفرد والمواطن، وللقيم الكونية... سرعان مـا جوبهـت بحركـة لا تقـل عنهـا اتسـاعاً، تطالـب بإحقـاق حقوق الوطن والدفاع عن كرامة المؤسسات الوطنية. وقد تمت المجابهة بـين الحـركتين عـلى صـفحات الجرائد (مقـالات تحليليـة وإخباريـة، وعـرائض، لعـل أبرزهـا تلـك التـي نشرهـا كليمنصـو في كـانون الثاني/يناير عام 1898 تحت اسم «بيان المثقفين» (وفي الواقع لقد شكلت هذه الفترة العصر الـذهبي للصحافة، حيث كانت مبيعات، بعضها مثل Le Journal تصل إلى خمسمئة ألف نسخة، La Petite république تصل إلى 100 ألف نسخة، Le Figaro تصل إلى 60 ألف نسـخة..). لم تقـتصر المجابهـة بين الحركتين على مجال الصحافة، بل تعدتـه إلى اسـتخدام أشـكال أخـرى للتعبـير عـن الـرأي والـرأي المضاد وتعبئة الـرأي العـام، كتـأليف ونشر الكتـب واسـتخدام الفنـون المسرحيـة والتشـكيلية، وعقـد التجمعات الخطابية في الساحات العمومية، وتنظيم النقاشـات داخـل الصـالونات الفكريـة والأدبيـة، وتأسيس عصب للدفاع عن حقوق الإنسان والمـواطن في مقابـل تأسـيس عصـب مضـادة للـدفاع عـن حقوق الوطن. وباختصار: انقسمت فرنسا إلى دريفوسيين ولادريفوسيين:

ـ كان الدريفوسـيون في الأغلـب يسـاريين (ليـون بلـوم وجـان جـوريس وكليمنصـو...)، اشـتراكيين وراديكـاليين وفوضويين...، وكُتّاباً كزولا ومارسيل بروست وأناتول فرانس وأندريه غيد، وشارل بيكي (Charles Péguy) ، وعلماء كدوركهايم (الذي كان قد أسس في العام 1898 مجلـة (Les Annales sociologiques) ومارسـيل موس وفرانسوا سيميان (F. Simiand) وأطباء ومحامين وطلبة وصحافيين...

ـ وكان اللادريفوسيون في الأغلب يمينيين، أشهرهم على وجه الإطلاق الروائي والناقد زولا.

أما اللحظة الثالثة فهي تلك التي أُرجع فيها الاعتبار تدريجياً لدريفوس، وقد انتهت بتبرئته قضائياً يوم 12 تموز/يوليو 1906. (وقد امتدت من 9 أيلول/سبتمبر 1899 إلى 12 تموز/يوليو 1906).

في 12 تموز/يوليو المنصرم (2006) احتفلت فرنسا يساراً ويميناً بالذكرى المئوية لتبرئة دريفوس قضائياً، وقد تميز هذا الاحتفال بإصدار عشرات الكتب حول قضية دريفوس، وبالكلمة التي ألقاها جـاك شـيراك في المدرسة العسكرية في اليوم نفسه.

بالقيم الكونية للإنسانية هو الخاصية النوعية التي تميز المثقفين عن الاختصاصيين، تقنيي المعرفة العلمية، ومحترفي الأنشطة الثقافية، من حيث إن المثقفين هم اختصاصيو وتقنيو المعرفة والثقافة، وقد التزموا (من دون أن يوكلهم أحد على حد تعبير سارتر) بالدفاع عن القيم الإنسانية الكونية في وجه مختلف السلط والمؤسسات التي قد تئد ـ في سبيل مصالحها الفئوية الخاصة، تلك القيم، قيم الحق والعدل والحقيقة والحرية والجمال.

وهكذا، إن الالتزام ـ وفق هذا التقليد ـ هو ما ينقل محترف الأنشطة الثقافية من مثقف بالقوة إلى مثقف بالفعل. ويعبر ذلك الالتزام عن ذاته في أنماط «التدخلات الخاصة بالمثقفين، كاتخاذ المواقف، وتوقيع البيانات، والعرائض...»([1]).

وفي الاحوال كلها، يتحدد المثقف هنا بوعيه النقدي، ووظيفته النقدية التي تتطلب منه أن يساعد المجتمع على الوعي بذاته، وعلى خلق رأي عام داخله، قادر على مراقبة حكامه وسلط مؤسساته وتغييرها وتعديلها. وسيلة المثقف في ذلك وعُدَّتُه: الخطاب مكتوباً كان أم شفوياً، (وبمختلف وسائط الإعلام والتواصل، وفي الساحات العمومية ومؤسسات المجتمع المدني). بيد أن ذلك يفترض شروطاً، يجب توافر بعضها في المثقف، وبعضها الآخر في مجتمعه.

أما ما يجب توافره في المثقف، لكي لا يكون مجرد «عامل فكري»، يكسب عيشه من عمله الذهني وذكائه أكثر من عمله العضلي، فهو أن يكون شجاعاً قادراً في الآن نفسه على النظر بصرامة إلى قضايا مجتمعه، من خلال المناهج النقدية العقلانية ذاتها التي يستعملها في مجالات تخصصه، صرامة «تحول دون تراجع النقد أمام النتائج التي يقود إليها هو نفسه، ولا أمام الصراع مع السلطة أياً كانت»([2])، وعلى أن يستثمر نفوذه وشهرته وسلطته الثقافية، الفنية أو الفكرية أو العلمية...، في إنتاج خطابات، واتخاذ مواقف، من القضايا العمومية التي تُطْرَح في الـ «أغورا» (Agora) ، أي في الساحة العمومية.

([1])Louis Bodin, Les Intellectuels existent-ils? , société (Paris: Bayard Editions, 1997), p. 18.

([2])Paul Baran, Qui est-ce un intellectuel?, Partisan , no. 22 (octobre 1965), p. 46 .

إن ما سبق يجعل المثقف يمضي في ممارسة النقد العقلاني إلى مداه الأقصى، إذ كان المثقف في نظر بول باران ناقداً اجتماعياً، وفرداً مهووساً بالبحث عن التحديد والتحليل المفضيين إلى تجاوز الحواجز والعراقيل التي تحول دون وصول البشر إلى بناء نظام اجتماعي أفضل، وأكثر إنسانية وعقلانية. وبذلك كله، يصبح المثقف ضميرالمجتمع، وناطقاً رسمياً باسم قواه التقدمية، الأمر الذي يجعله يواجه الطبقة الحاكمة المحافظة على الوضع القائم، فتعتبره تلك الطبقة الحاكمة مشاغباً ومشوشاً، يجب محاربته ومضايقته. أما زملاؤه من «العمال الفكريين» فيعتبرونه في أحسن الحالات طوباوياً حالماً وميتافيزيقياً، يعيش على هامش الواقع([1]).

أما ما يجب توافره في المجتمع، فهو أن يقف من مثقفه موقف التلميذ من أستاذه، وفق تصور ضمني، عقلاني واجتماعي للتاريخ، يقضي بأن الأفكار تحكم العالم وتؤثر فيه وتحركه، على نحو يصير به ذلك التصور قناعة مشتركة بين سواد الأمة([2]).

وهذا ما لا يتحقق عادة إلا في المجتمعات القارئة والكاتبة التي تقدس العلم وتحترم الكفاءات الفكرية وتعترف بقيمتها، والتي تتمتع فيها حقول الإنتاج الثقافي باستقلال نسبي عن الحقول الأخرى (كالحقل السياسي، والديني، والاقتصادي...)، الأمر الذي يكسب المثقفين فيها سلطة ثقافية حقيقية، بإمكانها التأثير والتغيير إلى هذا الحد أو ذاك. «حتى إذا ما قدرنا أن سلطة المثقفين أدت إلى إحداث تغير اجتماعي حقيقي، كان علينا أن ننوه بتدخل المثقفين، ونشيد بيقظة سلطتهم. أما إذا كان الأمر عكس ذلك، ولم يتغير شيء، فإنه لن يبقى أمامنا إلا أن نلعن عجزهم، وشر الناس والأشياء، ورذيلة نظام يقصيهم ويهمشهم...»([3]).

إذن، يمتلك المثقفون سلطة ثقافية... سلطة مضادة... لا تمارس تأثيرها مباشرة في الحكام، في المؤسسات وأوضاع المجتمع، وفي الحقل

([1]) Frédéric Bon et Michel Antoine Burnier, Les Nouveaux intellectuels , préface de Jean Pierre Vigier, civilizations; 2 (Paris: Editions Cujas, 1966), pp. 37-39.

([2]) Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours , collection U, série histoire contemporaine (Paris: A. Colin, 1992), p. 9.

([3]) Bon et Burnier, Ibid., pp. 19-20.

السياسي وفاعليه، بل بتوسط الرأي العام الذي يمتلك القدرة ـ من خلال الدورات الانتخابية المختلفة ـ على تولية الحكام وعزلهم واستبدالهم عند الاقتضاء والضرورة، كما يمتلك القدرة على تسمية المؤسسات وتعديلها وإلغائها... غير أنه يجب أن ننتبه إلى أن هذا الرأي العام، وسلطة المثقفين التي اكتسبوها من ثقته فيهم وفي علومهم ومعارفهم، إنما هو أحد المكونات البنيوية للمجتمع الديمقراطي الحداثي. إذ من دون رأي عام فاعل، على أساس الاعتراف بالشعب مصدراً أعلى للسلطات العمومية، ومن دون انتشار واسع للحريات الديمقراطية في المجتمع، ومن دون توافر مناخ حضاري، يسمح لأفراد المجتمع وجماعاته بالمشاركة في مناقشة قضايا «المدينة»، مهما كان نوعها، يستحيل وجود المثقف بالمعنى الذي دلت عليه كلمة مثقف في السياق التاريخي لقضية دريفوس، إذ ارتبط مفهوم المثقف في هذا السياق بمفاهيم تحيل كلها إلى «النقاش والقيم، والـ «مع» والـ «ضد» اللذين يعبران عن نفسيهما في المعسكرين المتناظرين المتجادلين كليهما بـ: الحقيقة/والخطأ، والخير/والشر»([1]).

وإذا ما رجعنا إلى اللحظة التاريخية التي ظهرت فيها كلمة مثقف، وشاعت في الاستعمال بوصفها اسماً يدل على هؤلاء الدريفوسيين الذين تجرأوا على فتح نقاش واسع في الساحة العمومية، حول أولوية القيم الكونية الإنسانية على القيم الخاصة والوطنية والقومية والإثنية، بعد أن أتوا ـ بحسب تعبير كليمنصو ـ من كل الآفاق، وتجمعوا حول فكرة... فكرة الدفاع عن قضية إنسان بريء... وفكرة الصدح بحقيقة براءته في وجه كل المؤسسات العسكرية والمدنية التي تواطأت، تحت ضغط مصالحها الفئوية والوطنية والدينية، على دفن الحقيقة وتزييفها، وارتكاب أقصى درجات العسف والظلم، إذا ما رجعنا إلى هذه اللحظة التاريخية، فسنجد أن إميل زولا (Emile Zola) (1840ـ 1902) هو أفضل من يمثل بسلوكه وفعله صورة المثقف، بالمعنى الذي أشرنا إليه سابقاً.

لم يشتهر إميل زولا([2])، قبل أن يعلم بعض تفاصيل القضية وهو في

([1])Ory et Sirinelli, Ibid., p. 8.

([2])إميل زولا (Emile Zola) (1840ـ 1902) روائي فرنسي من أب إيطالي (مهندس)، وأم فرنسية. تربى يتيم الأب، الأمر الذي اضطره إلى أن يشتغل مبكراً موظفاً في دار النشر هاشيت=

إيطاليا، بالانخراط في المناقشات التي تعرفها الساحة العمومية في فرنسا، فكان مهتماً أكثر ما يكون بقضايا الإبداع الأدبي الروائي. ونال شهرة واسعة لدى جمهور القراء بوصفه أحد أكبر روائيي عصره. بيد أنه ما إن علم بطبيعة قضية دريفوس، وبالشكوك التي تحوم حول إدانته، وبالأطراف الإدارية التي لها مصلحة في التستر على المجرم الحقيقي، وهو الضابط إستيرازي الذي تحميه وتتستر عليه أوساط نافذة في الدولة، حتى شعر بواجب الدفاع لا عن دريفوس، الذي لم يكن قريباً ولا صديقاً، بل عن مبدأ أعلى، داسته المؤسسات في شخص المواطن دريفوس. وعندما رجع إلى فرنسا واقتنع بعدالة قضية دريفوس، عاش أزمة ضمير حقيقية ناجمة عن أنه يعرف الحقيقة، وأنه إذا لم يصدح بها للرأي العام، فإنه سيكون في هذه الحالة متواطئاً مع الجلادين، أعداء حقوق الإنسان والقيم الكونية. وسيخون عندئذ ذاته، بوصفه كاتباً مبدعاً، لا تقوم لوجوده قائمة من دون توافر الحرية، وما يرتبط بها من قيم كونية إنسانية في المجتمع، فشرط الإبداع الحرية، ووظيفة العالم والأديب والفنان، كما يفهمها زولا، تكمن في اكتشاف الحق والخير والجمال والتعبير عنه، كل بلغته، وبحسب قواعد فنه.

ومن هنا هذا القلق الذي يعبر عن ذاته في تلك الشحنة الوجدانية القوية التي تهيمن على رسالة زولا إلى رئيس الجمهورية فيليكس فور Félix Faure([1])،

=الشهيرة التي التقى فيها بعدد من ألمع مفكري وأدباء عصره، قبل أن يشتغل بكتابة الرواية وفق مذهب فني سمّاه «الطبيعية» طوراً، و«الرواية التجريبية» طوراً آخر، وحاول أن يستفيد في التنظير له من كتاب الطبيب كلود بيرنار مدخل إلى دراسة الطب التجريبي . كانت سلسلته الروائية (Rougon-Macquart) التي كان ينشر بعضها كمسلسلات في الصحف، وبعضها في كتب مستقلة، كافية لتحقق له مداخيل محترمة، عاش بفضلها طوال حياته مستقلاً عزيزاً كريماً. إذ اشترى بفضل عائدات رواية (L'Assommoir) عام 1877 منزلاً، وعرفت روايته (Nana) عام 1880، نجاحاً هائلاً، إذ بلغت مبيعاتها 55000 نسخة. وهذا النجاح نفسه هو الذي ستلقاه رواياته التالية: (La) (Germinal L'Argent) (La Bête humaine) (Terre) وغيرها كثير.

نال زولا شهرة روائية واسعة، غير أن شهرته، تعاظمت عندما اتخذ موقفه الشهير من قضية دريفوس، لا باعتباره رجل قانون ولا رجل سياسة، بل باعتباره كاتباً ملتزماً بالدفاع عن القضايا الكونية، مغامراً بحريته: إذ قضت المحكمة التي نظرت في اتهامات رسالته، بحبسه لمدة عام واحد، وبغرامة مالية تقدر بـ 3000 فرنك فرنسي. اضطر إلى أن يهرب إلى إنكلترا التي عاش فيها مغترباً باسم مستعار طوال أحد عشر شهراً. مات في ظروف غامضة بعد أن ظهرت براءة دريفوس.

([1])فيليكس فور (1841 ـ 1899) رئيس جمهورية فرنسا ما بين عامي 1895 ـ 1899، بعد أن كان نائباً في البرلمان، ووزيراً مرات عدة لحقائب مختلفة، من بينها وزارة المستعمرات.

تلك الرسالة التي نشرتها جريدة لورور L'Aurore([1])، صبيحة 13 كانون الثاني/يناير 1898، بعد أن اختار لها كليمنصو Clémenceau([2])، رئيس تحرير تلك الجريدة، عنواناً عريضاً، سيدخل في تاريخ فرنسا الثقافي والسياسي من بابه الواسع، وسيصبح علامة على الدور ذاته الذي لن يكون رجل الفكر والذكاء مثقفاً، إلا بالإخلاص له. ولم يكن هذا العنوان العريض إلا: «إني أتهم» (J'accuse) .

نشر زولا رسالته على الناس بعد أيام فقط من الحكم الذي أصدره مجلس الحرب في حق الكومندان إستيرازي (Walsin Esterhazy) ، والقاضي بتبرئة ذمته من التجسس لصالح ألمانيا، على الرغم من الحجج الدامغة التي تثبت تورطه وبراءة دريفوس. وقد أبانت وقائع المحاكمة، وطريقة إجرائها، وفراغ ملف دريفوس من أي حجة قوية تثبت إدانته، أن الأوساط العسكرية من مخابرات، وخبراء في الخط، وقضاة، وهيئات عليا في التراتبية العسكرية، برئاسة وزير الحرب ذاته، أدركت بما لا يدع مجالاً للشك براءة دريفوس، وأنها تمعن ـ على الرغم من ذلك ـ وبمختلف الحيل والوسائل، في التستر على خطئها، وفي إخفاء الحقيقة، ظانة أن الاعتراف بالخطأ سيضعف مكانة المؤسسة في أعين الرأي العام، بعد الهزائم المريرة التي منيت بها في أوروبا والعالم.

إذن، يقضي منطق المؤسسة ومصلحتها بأن يكون البريء مذنباً،

([1])جريدة فرنسية اشتراكية أسسها إرنست فوغهان (Ernest Vaughan) ، وبمشاركة فاعلة لجورج كليمنصو، في 19 تشرين الأول/أكتوبر عام 1897. اشتهرت هذه الجريدة اليسارية شهرة واسعة في فرنسا والعالَم، بعد أن نشرت رسالة لإميل زولا، تلك الرسالة التي وجهها إلى رئيس الجمهورية فيليكس فور طالباً منه أن يتدخل لإنصاف دريفوس، معبراً عن استعداده للمثول أمام المحكمة، إذا كان ما جاء في رسالته من معطيات مجافياً للصواب والحق.

([2])هو جورج كليمنصو (Georges Clemenceau) (1841ـ 1929) بعد أن اشتغل بالطب، وبتدريس الفرنسية في الولايات المتحدة الأمريكية خلال حرب الانشقاق الأمريكية في الستينيات من القرن التاسع عشر، دخل كليمنصو في معترك السياسة الفرنسية، وساهم في الإطاحة بنابليون الثالث، بعد أن أصبح عمدة، ثم نائباً برلمانياً. اشتهر بنزعته الوطنية الجمهورية، وبمعاداته الشديدة للاستعمار. أصدر صحيفة العدالة (1880)، وساهم في إصدار صحيفة لورور (1897) التي نشرت بفضله، وتحت إشرافه، رسالة زولا «إني أتهم». يعتبر كليمنصو من بين مؤسسي الحزب الراديكالي الفرنسي. أصبح وزيراً للداخلية، فرئيساً للوزراء عام 1906. اشتهر شهرة واسعة خلال الحرب العالمية الأولى ومفاوضات فيرساي التي أعقبتها بسبب حنكته وجرأته السياسية ونجاحه في الدفاع عن مكانة فرنسا في العالم.

والمذنب بريئاً. وإذا لم تجد هذه المؤسسة القوية القاهرة التي انزلقت، بسبب الكبرياء والحقد والتعصب الدينيين، عن وظائفها النبيلة في حماية حدود الوطن، من يوقفها عند حدها، فإن منطق السيف هو الذي سيسود غداً، ولن يبقى عندئذ أمام الناس من خيار، إلا أن يُقَبِّلوا في خشوع ورهبة مقبض السيف، وقد انتصب في فضاء المجتمع إلهاً. وهذا ما يرفضه زولا رفضاً قاطعاً، لأن المجتمع الذي لا يجد بداخله من يقاوم منطق السيف، هو مجتمع سائر في طريق التفكك والانحلال، (انظر نص رسالة زولا في الملحق في هذا الكتاب) فعلى من ترى تقع مسؤولية درء الانحلال، ومقاومة منطق السيف والقوة والعسف والتجهيل، بمنطق الحق والعدل والحرية والتنوير؟

تجيب رسالة زولا ـ بمدلولها لا بمنطوقها ـ أن مسؤولية ذلك تقع على فاعلين اثنين، هما: المثقف والأمير([1])، لماذا؟

لأن الأمير (ممثلاً في شخص رئيس الجمهورية) لا يمثل في الكون الاجتماعي ـ بما هو كَوْنُ تضارب المصالح وتفاوتها ـ مصالح فئة اجتماعية دون أخرى، وليس وكيلاً في هياكل الدولة لهذه الجماعة السياسية أو الإثنية أو الدينية ضد أخرى، وإنما هو ممثل ووكيل لهذا الكوني الذي يتجلى في الخير العام، المطابق بالضرورة للعقل ولروح الأمة: يجسد في ذاته باختيارها الحر له مصالحها الكلية، يدافع عن قواعد وقيم وجودها وتعايش أفرادها وجماعاتها. وتعلو هذه القواعد الأفراد والجماعات، على الرغم من كونها تنبع من طبيعتهم الإنسانية، وتعبر عن إرادتهم، وعن الصالح العام، وعن التطابق بين العقل والعالم. غير أن ذلك لا يعني أبداً تنكره للدفاع عن حقوق الفرد بوصفه إنساناً، وبوصفه مواطناً، متى وقعت ضحية قوة غاشمة، تدوس حقوق الإنسان، وتخفي الحقيقة، وتغلط الرأي العام، وتعلي مصالحها الخاصة إلى مرتبة الصالح العام، وتعلن حقائقها الذاتية حقائق للوطن وللإنسانية برمتها. ومن هنا كانت الدولة ذات وظيفة أخلاقية وتربوية وثقافية، وواجب على رئيسها أن يخلص لوظيفته ودوره، بتفعيل سلطته الدستورية، كلما تعرض الصالح العام، وكلما تعرضت قيم الأمة ومعاييرها

([1])هو صاحب كل سلطان وأمر، أي رجل السياسة بالمعنى الواسع للكلمة في مقابل المثقف ورجل العلم (رجل العلم بالمعنى الشائع للكلمة، لا بالمعنى الذي يقصده فيبر بالضرورة).

المطابقة لما به يكون الإنسان إنساناً، للانتهاك من قبل أي فئة اجتماعية خاصة، باسم الدين أو العرق أو المنافع الطبقية. وليست تلك المعايير التي تتأسس عليها الأمة، ويرتكز عليها صالحها العام ـ في نهاية التحليل ـ إلا تجسيداً لمبادئ العقل الكوني. ومن ثم ندرك لماذا قرر زولا توجيه رسالته إلى رئيس الجمهورية بالذات، وفق تقليد فلاسفة عصر الأنوار، ولماذا حرص على نشرها، في الآن نفسه، على الناس، مخاطباً بها الرأي العام الفرنسي لذلك الوقت.

أما المثقف، فهو هذا الكائن الذي كرس حياته في الكون الاجتماعي للبحث عن الحقيقة، واكتشافها، ونشرها بين الناس. إنه كائن بروميثي([1])، يستمد شرعية وجوده، أولاً من الحصول على نار المعرفة بالحقيقة، والائتمان عليها وإذكائها باستمرار، ويستمد شرعية وجوده، ثانياً من نقلها إلى بني البشر جيلاً بعد جيل، وإشاعة أنوارها بينهم بالكتابة والكلام.

وإذا كان ذلك يعتبر شرطاً لازماً لوجود المثقف، فإنه شرط غير كاف، فيه وحده كان زولا سيدخل التاريخ الثقافي الفرنسي بوصفه روائياً شهيراً فقط، لا بوصفه مثقفاً أيضاً. لا بد إذاً من توافر شرط آخر، ينقل زولا من نمط وجود الروائي إلى نمط وجود المثقف، وهذا الشرط يصرح به زولا في رسالته، ويكمن في الشعور بواجب الكلام، بواجب قول الحقيقة، لا بصدد موضوع يدخل في نطاق التخصص المعرفي، كالرواية كما هي حال زولا، بل بصدد موضوع يخرج عن نطاق ذلك التخصص. وليس هذا الموضوع إلا المجتمع وقضاياه، فالمثقف إذاً، هو هذا الكاتب أو الأديب أو العالم أو الفنان الذي يهاجر وظيفته الثقافية الأصلية التي يعترف المجتمع بقيمتها وضرورتها، ويعترف له بسلطة فيها، ويطالبه بأن يقوم بها لقاء مكافئات مادية ورمزية، لينخرط في وظيفة تبدو مغايرة، لا يتوافر بالضرورة على المؤهلات والكفاءات التقنية بصددها، ولا يطلب منه أي أحد بأن يقوم بها، بل قد تعرض حريته وحياته للخطر.

([1])نسبة إلى بروميثوس (Prométhée) الإله الشهير في الميثولوجيا الإغريقية، الذي سرق النار (رمز المعرفة والعلم) من الآلهة، وفي مقدمهم إلههم زوس لتقديمها إلى البشر. وبفضل النار تحول البشر من مجرد قطيع خاضع لضرورات الطبيعة، مستغرق فيها، إلى مجتمعات ودول وحضارات متميزة عن عالم الطبيعة، سيدة عليها. وعندما اكتشفت الآلهة ما أقدم عليه بروميثوس في غفلة منها، حكمت عليه بالعذاب الأبدي.

هذه الوظيفة المغايرة هي الانخراط في معترك المجال العمومي، والالتزام بالـدفاع عـن القضايا العادلة في مجتمعه، وفي المجتمع البشري بعامة.

وإن الحكم الذي يصدره المثقف على أي قضية من قضايا الإنسان والمجتمـع، لا يسـتمد شرعيتـه مـن كـون تلـك القضـايا تـدخل بـالضرورة في نطـاق مؤهلاتـه وصـلاحياته العلميـة والمعرفية، بل يستمد شرعيته من ذاته، من قيمته لدى النـاس، ومـن مجـرد شـعوره بضرورة القيام بالواجب وفق المفهوم الكانطي للواجـب، واجـب قـول الحقيقـة وتنـوير الـرأي العـام بمعرفتها، ومحاربة الذين يتجرأون على تزييفها والتعتيم عليها.

إن المثقف هو هذا الذي يقول بلسان زولا: «ولأنهم تجرأوا فإنني ستأجرأ، أنا. الحقيقـة سأقولها، لأنني وعدت بقولها إذا تخلى القضاء على الرغم من معرفته بها، عـن قولهـا كاملـة غير منقوصة، فواجبي يكمـن في أن أتكلـم، إننـي لا أريـد أن أكـون متواطئـاً، وإلا فـإن ليـالي ستصبح مهووسة بشبح البرئ الذي يقضي هناك، وسـط أفظـع أشـكال العـذاب، عقوبـة عـن جريمة لم يقترفها»([1]).

إذا كان مجال نفوذ الأمير هو مجال السلطة السياسـية، فـإن مجـال نفـوذ المثقـف هـو مجال سلطة الخطاب والمعرفة بالحقيقة. وهما معاً متكاملان بـالقوة، لأن مـدارهما والغايـة من وجودهما خدمة الإنسان، والصالح العام، والدفاع عما به يكـون الإنسـان إنسـاناً. ثـم إن السلطة، سلطة الدولة التي تقوم على الإكراه الشرعي تحتاج إلى المعرفة، وإلى سلطة الخطاب لتحقيق سيطرتها، ومن هنا استتباع سلطة الدولة للمعرفة (ولسلطة الخطاب) بوصـفها أحـد أهم وسائلها.

بيد أن مجـال السـلطة السياسـية مجـال الموقـت والظـرفي، لأن السـلطة نتـاج مسـتمر لعلاقات قوى بين الجماعات والأفراد، وبين المجتمعات البشرية بعضـها بـبعض، وبينهـا وبـين الطبيعة والكون.

ومن هنا هذا التفاوت المستمر بين القول والعمل، والنوايا وتطبيـق

([1])انظر نص J'accuse في الملحق من هذا الكتاب.

النوايا، والإرادة والفعل، والغايات والوسائل، والفكر وموضوعه، ذلك التفاوت الذي يخترق المجال السياسي بمختلف مستوياته.

وهذا ما يجعل المجال السياسي بالقوة ليس مجالاً للتعرف إلى الحقيقة والانتصار لها فقط، بل مجال أيضاً لممارسة الكذب وتزييف الحقيقة والتعتيم عليها، كلما تعارضت مع المصلحة، وكلما اقتضت نسبة القوى بين الفئات والأطراف المتصارعة ذلك. غير أن الحقيقة ثورية. وعندما تتكتم مؤسسات السلطة السياسية عن الحقيقة «حابسة إياها تحت الأرض، فإن الحقيقة تتجمع بشكل يكسبها قوة انفجار رهيبة، وعندما يحين يوم انفجارها، فإنها تنفجر، فينفجر كل شيء معها». وسيبين المستقبل ما إذا كانت المؤسسة لا تحضر بسلوكها المستهتر بالحقيقة لانفجار أعتى الكوارث» (انظر الملحق).

ولما كان المثقف يشتغل في مجال المعرفة بالحقيقة، ويعرف أكثر من غيره طبيعتها الثورية، ويعرف أن خلاص العالم كامن بالضبط في التطابق معها، ويعرف أن البشر، بحكم تناقض مصالحم ورغباتهم، يميلون في الأغلب إلى التنكر لها، ويعرف أنه لا يملك سلطة الإكراه الشرعي لحمل الناس، والمؤسسات على احترامها والتطابق معها، فإنه لا سبيل له لنصرتها والدفاع عنها، إلا بالتعبير عنها في المجال العمومي، مستعملاً مناهجه ومفاهيمه التي اعتاد الاشتغال بها في مجال تخصصه المعرفي.

وعندما يعبّر المثقف عن الحقيقة في المجال العمومي، فإنه يضع بذلك الأمير، مالك الحق في استعمال العنف الشرعي لصالح الصالح العام، أمام مسؤوليته، كما يضع الرأي العام، صاحب السيادة ومنبع كل السلطات ومالك الحق في مراقبتها، أمام مسؤوليته أيضاً.

إن المثقف إذ يقول الحقيقة، مهما كلفه ذلك من ثمن، إنما يفترض عدم معرفة الأمير بها، أو عدم معرفة الرأي العام بها، أو هما معاً، ومن واجبه تنويرهما ووضعهما أمام مسؤوليتهما. وإذا تستر عن الحقيقة ولم يقلها، فإنه لا يخون الحقيقة فقط، بل يخون ذاته أيضاً، ويضع حداً لوجوده بوصفه مثقفاً.

ومن ثم لا يتحول المثقف بتدخله في المجال العمومي وبممارسته للفعل السياسي، إلى رجل سياسة، ولا إلى بديل من رجل السياسة، فغايته من فعله، ليس الوصول إلى سدة الحكم التي هي غاية كل فعل سياسي، بل

غايته تكمن في مجرد تنوير الأذهان والأفعال بالكشف عن الحقيقة، والانتصار للقيم الكونية الإنسانية المرتبطة بها، كالعدل والحرية والحق... ومن ثم يكون فعل المثقف، في تصوره لذاته، فعلاً مجانياً، مجرداً من أي منفعة مادية أو رمزية.

المثقف إذاً تقني للمعرفة، متخصص في نشاط ذهني معرفي، راكم شهرة ونفوذاً في مجال تخصصه، أكسبه احترام الناس وتقديرهم، رأسمالاً رمزياً بتعبير بيير بورديو، يتجرأ على استثمار رأسماله لا في مجال تخصصه العلمي فسحب، بل في مجال آخر أيضاً، هو مجال الفعل العمومي، مجال الممارسة السياسية. غير أنه لا يقوم بذلك لصالح طبقة أو فئة اجتماعية، وفي ارتباط وظيفي بها وبمصالحها وبنظرتها إلى العالم، بل إنه يقوم بذلك لصالح الإنسان، ولصالح الخير العام، في مجتمعه والعالم. ولا يتوخى صاحب هذا العمل تحقيق منفعة شخصية منه، فهو عمل مجرد من المنفعة الخاصة.

ومن ثم يمكننا ـ تبعاً لهذا السياق ـ أن نعدد الخصائص التي بها يعرف المثقف، ويميز على الشكل التالي:

المثقف فرد ـ رجل أو امرأة ـ يتميز بوعي ذاتي، بوعي مكانته ودوره، لا بوعي طبقي أو إثني أو طائفي.

إنه ذو مؤهلات فكرية، تكسبه وجاهة ومحترمية في مجتمعه، أي تكسبه سلطة ثقافية.

إنه ذو جرأة أدبية وفكرية، تصل إلى حد المجازفة بالحياة والحرية.

إنه يستغل الوجاهة التي اكتسبها في مجال الأنشطة الفكرية والمعرفية، لقول ما يعتبره حقيقة وعدلاً وحقاً في مجال آخر، هو مجال العيش المشترك بين بني البشر، منخرطاً، بواسطة الكتابة والكلام وتوقيع العرائض: أي بواسطة الخطاب، في الفعل العمومي والممارسة السياسية.

إنه يتجرد ـ في أثناء قيامه بذلك كله ـ من المنفعة الخاصة، سواء أكانت شخصية أم طبقية، لأن المثقف لا يستمد شرعية تدخله في المجال العمومي من انتمائه الطبقي أو العرقي أو الديني، بل من ذاته: من كفاءاته المعرفية، ومن ضميره الأخلاقي، فهو ليس وكيلاً روحياً لطبقة ضد طبقة، إنه ضمير المجتمع كله، بل الإنسانية برمتها.

إنه ليس بديلاً من رجل السياسة، وإن كان فعله الثقافي فعلاً سياسياً، ما دام لا يتوخى الوصول إلى سدة الحكم والرياسة. فهو يكتفي بتنوير السياسي ومراقبته، متى داس القيم الكونية عنوة أو جهلاً، وبتنوير الرأي العام وهدايته. ولذلك كانت وظيفته وظيفة نقدية اعتراضية احتجاجية، تجعله يتهم ويحاكم من دون موارية مؤسسات السلطة كلها، متى حادت عن جادة الصواب. وهو إذن، ينصّب ذاته ضميراً للمجتمع، وللإنسانية، لا يحابي أحداً، مهما كان الأمر، ما يجعله يقول على لسان زولا في خاتمة رسالته الشهيرة: «لا يحركني أي شغف، ما عدا الشغف بالنور، أمارسه باسم الإنسانية التي عانت كثيراً، ومن حقها التنعم بالسعادة. وإن احتجاجي الملتهب ليس إلا صرخة روحي. فليجرؤوا على محاكمتي، وليجروا تحقيقاً في واضحة النهار» (انظر الملحق).

هذه هي السمات الأساسية التي يتميز بها المثقف ويعرف، في السياق التاريخي الذي شهد شيوع لفظ مثقف في الفرنسية، لا بوصفه نعتاً (فهو بهذه الصفة، كما أشرنا، قديم يعود إلى القرن الثالث عشر)، بل بوصفه اسماً. وأصبح هذا اللفظ الجديد موضوع جدال ونقاش ونزاع، على غرار ما وقع في تاريخ الحركات الثقافية والسياسية والدينية لألفاظ مماثلة، تدخل في باب التسمية كأيديولوجيا وثقافة ومعتزلة وخوارج... إلخ. فإذا كان كل اسم اعتباطي بالضرورة، لا يستمد دلالته من ذاته، بل يستمدها من فعل التسمية، وهو كفعل الإمضاء فعل اجتماعي ثقافي قصدي، يميز ويسمي ويحدد المسميات، ويعين هوياتها ودلالاتها المختلفة، فإن الأسماء التي تحدد بها الحركات الجديدة هوياتها، أو تحدد بها من قبل غيرها، غالباً ما تعبر عن علاقات سلطة بين الجماعات الاجتماعية المتصارعة في الفضاء الاجتماعي، فتنفجر الأسماء إلى معانٍ ودلالات متباينة متنافرة، تتراوح بين المدح والقدح، والتثمين والتبخيس، والتقديس والتدنيس.

وهكذا كانت حال اسم «مثقف» و«مثقفين» عندما انفجرت قضية دريفوس ابتداء من العام 1894: إذ أطلق الدريفوسيون على أنفسهم اسم المثقفين، بمعنى المدح، للدلالة على أنهم يشكلون النخبة العالمة الذكية في مجتمعهم، وكانوا بالفعل قلة بالمقارنة مع أعداء دريفوس الذين كان الرأي العام في بداية انفجار القضية، يقف معهم. وذلك عندما نشروا على مدى أسابيع عديدة ـ بعد يوم واحد من ظهور رسالة «إني أتهم» في

لورور ـ عريضتهم المطالبة بإعادة محاكمة دريفوس، موقعين إياها باسم «بيان المثقفين».

وفي 23 كانون الثاني/يناير كتب جورج كليمنصو، رئيس تحرير لورور ، متحدثاً عن موقعي العريضة، من أساتذة جامعيين وطلبة وأساتذة التعليم الثانوي والأطباء والمهندسين والمحامين والكتاب والفنانين والصحافيين...: «أليست علامة، جميع هؤلاء المثقفين الذين أتوا من جهات الأفق كلها، ليتجمعوا حول فكرة، متشبثين بها بعزم لا يلين»([1])؟ وكتب كليمنصو كلمة مثقف بلون مغاير، للدلالة على ندرة استعمالها في ذلك الوقت.

بيد أن الكلمة لم تشع بين الناس، إلا عندما أصبحت جزءاً من الجدال العام الذي قسّم الرأي العام آنئذ إلى مناصر ومعاد للقضية، فبعد أسبوع من ظهور مقالة كليمنصو، خصص موريس باريس (Maurice Barrés) (1862 ـ 1923) الذي كان معادياً للقضية، وكان من أكثر الكتاب شهرة إلى جانب زولا، حيزاً يومياً في صحيفة (Le Journal) ، الأكثر رواجاً من (L'Aurore) يناقش فيه ما سمّاه بـ «احتجاج المثقفين!» مضيفاً إلى لفظ مثقفين علامة تعجب، بغرض إظهار أنه يستعمل اللفظ بمعنى خاص، بمعنى مجازي، على سبيل الذم والقدح. وفي هذا السياق كتب في الأول من شباط/فبراير ساخراً من هؤلاء «المحتجين» «المثقفين»، قائلاً: «إذا وضعنا جانباً اليهود والبروتستانت، فإن اللائحة المسماة بـ «المثقفين» تتكون في أغلبيتها من بلداء، ثم من الأجانب، وأخيراً من قلة من الفرنسيين الجيدين الحقيقيين»([2]).

وعزا موريس باريس (1862 ـ 1923)([3]) إلى كليمنصو اختراع كلمة «مثقف»، معرّفاً إياها تعريفاً سجالياً، بقوله: «المثقف فرد أقنع ذاته بأن المجتمع يجب أن يقوم على أساس المنطق، ولا يعرف أنه يقوم في الواقع على أساس ضرورات سابقة، وربما غريبة عن العقل الفردي»([4]).

([1]) Ory et Sirinelli, Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours , p. 5.

([2]) المصدر نفسه، ص 5 ـ 6.

([3]) كان موريس باريس روائياً ورجل سياسة فرنسياً مرموقاً، يمثل بالنسبة إلى اليمين الوطني، والمعادين لدريفوس، ما يمثله زولا بالنسبة إلى اليسار الاشتراكي والدريفوسيين.

([4]) Jacques Julliard et Michel Winock, dirs., Dictionnaire des intellectuels français: Les Personnes, le lieux, les moments , coordination par Monique Lulin et Séverine Nikel (Paris: Seuil, 1996), p. 4.

المثقف إذاً في نظر باريس شخص حالم، مثالي، يخرج الواقع من رأسه، ويخضعه لمنطقه، في الوقت الذي يمتلك فيه الواقع الاجتماعي منطقه الخاص. والمثقف، فضلاً عن ذلك كله، شخص لا جذور له في وطنه، فهو إنسان هامشي، غير مندمج في مجتمعه، بليد وغبي عكس ما يدّعيه لنفسه. والمثقف زيادة على ذلك كله يفكر بطريقة ـ يقول عنها فرديناند برونتيار (Ferdinand Brunetière) (1849 ــ 1906) مدير مجلة العالمين (La Revue des deux mondes) صديق باريس الحميم، وأحد الأكاديميين المرموقين المعادين لقضية دريفوس ـ لا تؤدي إلا إلى الفوضى في المجتمع: فالمثقفون لا يفعلون شيئاً آخر إلا «الهذيان بسلطة عن أشياء تخرج عن نطاق مؤهلاتهم وكفاءاتهم... فلا ينجحون في نهاية الأمر إلا في بلبلة الرأي العام وتضليله وإفساده. ولأنهم يعرفون أشياء لا نعرفها، فإننا نثق بكلامهم في الأشياء التي يجهلونها»، وبالتالي لا تدخل في نطاق تخصصهم العلمي والمعرفي، كما هي الحال في قضية دريفوس التي هي من اختصاص القضاة والمحاكم، لا من اختصاص الكتّاب والفنانين والأساتذة والطلبة والأطباء... إلخ.

إن المثقف بهذا المعنى هو الذي يتدخل في ما لا يعنيه، وفي ما لا يدخل في نطاق اختصاصه وسلطته العلمية والمعرفية، ويبيح لنفسه من دون وازع أخلاقي أن يستثمر ثقة الناس في علمه، ليقودهم إلى اتخاذ موقف يريده من موضوع لا يمتلك الكفاءات العلمية التي تؤهله لمعرفته معرفة صحيحة صائبة، ولإصدار أحكام سلبية أو إيجابية في حقه، فحد المثقف الهذيان لا البرهان. وغايته التضليل لا التنوير، ووسيلته دفاع مزعوم عن عدالة تضمن مؤسسات الدولة وحدها ممارستها والدفاع عنها.

هذا المفهوم القدحي الذي اكتساه لفظ «المثقف» في الاستعمال الأيديولوجي اليميني المحافظ، والذي تمتزج فيه عناصر رؤية سوسيولوجية مع نفحة سجالية تحقيرية للآخر، والذي يركز على أن المثقفين هم هؤلاء الجماعة من «المتعلمين» الذين يتميزون بكونهم غرباء، مقطوعي الجذور عن وطنهم، يعيشون على هامشه، يعادون مؤسساته المقدسة، ولا يعتزون بالانتماء إلى ما يشكل هويته، يذكرنا بالشروط السوسيولوجية لولادة لفظ آخر هو الأنتلجنسيا في روسيا القيصرية، على يد الروائي بوبوريكن (Boborykin) خلال الستينيات من القرن التاسع عشر، للدلالة على جماعة من العلماء والأساتذة والطلبة والفنانين والكتّاب ورجال الدين والنبلاء المتعلمين الذين وجدوا أنفسهم

يعيشون على هامش المجتمع والدولة الروسيين، ابتداء من عامي 1830 ـ 1840 إلى غاية نهاية القرن التاسع عشر، بسبب إقصاء النخبة الحاكمة لهم من احتلال المواقع الاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية التي يستحقونها بحكم مؤهلاتهم العلمية والفنية([1]). ومن هنا عداء الأنتلجنسيا للأوضاع والمؤسسات والأعراف والتقاليد القائمة، واتسام مواقفها بروح نقدية جذرية، تصل أحياناً إلى حد النزعة العدمية.

وسرعان ما اتخذ هذا اللفظ دلالة واسعة، تشمل كل من يعمل بفكره، ويكسب عيشه بالاعتماد على مؤهلاته وكفاءاته الثقافية. وهكذا نجد تقارباً كبيراً بين دلالة «المثقف» بالمعنى التحقيري ودلالة «الأنتلجنسيا» في روسيا القيصرية، كما نجد تجانساً واضحاً بين المعنى الواسع للكلمة الفرنسية «مثقف» الذي يشمل كل من يعمل بفكره داخل تقسيم العمل الاجتماعي، والمعنى الذي استقرت عليه كلمة «أنتلجنسيا» الروسية أخيراً، للدلالة على الفئات والشرائح الواسعة من المجتمع التي تشترك في امتلاك كفاءات فكرية، معرفية وفنية، تعيش من استثمارها في مختلف أوجه نشاط الدولة والمجتمع. أما المعنى الإيجابي لكلمة مثقف على نحو ما استعملها به الكتاب والأساتذة والعلماء والفنانون والصحافيون والطلبة والأطباء... لتسمية جماعتهم، ذلك المعنى الذي يشير إلى تقنيي المعرفة، وقد استثمروا مناهجهم وشهرتهم في مجال تخصصاتهم الثقافية، لصياغة خطاب حول قضايا الإنسان وقيمه الكونية، ينشرونه في الرأي العام بغية تنويره وتوجيه قراراته، في ما يخدم القيم الكونية للإنسان في مجتمعهم وفي الإنسانية جمعاء، والذي كتب له، فضلا عن ذلك، أن يفرض نفسه خلال القرن العشرين برمته، بوصفه السمة الجوهرية للمثقف في كل مكان وزمان، هذا المعنى الإيجابي لم يظهر إلا في فرنسا القرن التاسع عشر، مرتبطاً بالصراع الأيديولوجي بين التيارات الفكرية والسياسية التقدمية، من اشتراكيين وليبراليين متنورين ويساريين راديكاليين من جهة، والتيارات الفكرية والسياسية الوطنية المحافظة، المرتبطة مصالحها بالوضع القائم، من جهة أخرى.

يذكرنا هذا السجال حول مفهوم المثقف خلال نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بسجال مماثل آخر حول مفهوم الأيديولوجيا خلال

([1]) Bodin, Les Intellectuels existent-ils? , p. 28.

نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. ومـن المعلـوم أن مفهـوم الأيـديولوجيا ومفهوم المثقف، بغض النظـر عـن كـونهما معـاً نتـاجين للحداثـة، وللمجتمـع الـديمقراطي الحديث، وللقطائع الفكرية المرافقة لهما، هما معاً ينتميان إلى تلك المفاهيم التي لا تكتفـي بوسم جانب من جوانب الوجود الإنساني فحسـب، بـل تتعـداه أيضـاً لتشـمل ذلـك الوجـود برمته. إنهما علامتان بارزتان على الوجود الإنساني في زمن ومكان محددين، أي عـلى وضـعية إنسانية ملموسة. ومن ثم، نجدهما في وضع اجتماعي يتميـز باحتـداد الصراع بـين الطبقـات والفئات والحركات والاتجاهات الفكرية والسياسية، يستقطبان الصراع الفكري والأيديولوجي الجاري في خضم الحياة الاجتماعية، بوصفهما أداتين لغـويتين فكـريتين أساسـيتين لـه. وهـذا الاستعمال الأيديولوجي المحايث للغة هو ما يـؤدي إلى أن تكتسـب الكلمـة الواحـدة معـاني متعـددة، تتفـق أحيانـاً وتتنـاقض أحيانـاً أخـرى، بحسـب اتفـاق مصـالح ورهانـات الفئـات الاجتماعية التي تستعملها، لا بوصفها أداة تواصل عادية فقط، بل سلاحاً أيديولوجياً، وسلطة أيديولوجية تتنافس على احتكارها الجماعات المتصارعة، في الانتصار لما تعتبره الحق والعـدل والحرية والوطن والأمة وأنواع المقدسات.

ولا نملك إلا أن نتساءل عما إذا كانت هناك شروط بنيوية، كلما توافرت في وضـع بشري ملموس إلا وتبلبلت فيها أعلام الناس عـلى الـرغم مـن سـجلهم الثقـافي والتـاريخي المشـترك، حيث تنشطر اللغة الواحدة المشتركة إلى لغات لا تعني لبعضهم مـا تعنيـه لبعضـهم الآخـر، فتكف كلمات اللغة ومفاهيمها ـ حينئذ ـ عن قول ما اعتادت قوله، وعن أداء وظيفة غريبة عن وظيفتها الأصلية المعتادة: وظيفة اللحم والربط والدمج والتواصل، لتقوم بوظيفة الهـدم والفصل والتمييز والعزل واللاتواصل، ولتصبح سلاح حرب وعنـف وتسـلط وإقصـاء، بعـد أن كانت أداة سلم وتراض وتوافق وتعايش. فهل قولنا «أصبحت» و«بعد أن كانت» يوحي بـأن الوظيفتين متضادتان إلى حد التنافي والتمانع، بحيث يدل وجود إحداهما عـلى امتنـاع وجـود الأخـرى؟ أم أن قولنـا ذاك لا يعـدو أن يكـون طريقـة في التعبـير، تقتضـيها قواعـد الإفصـاح والتبليـغ، الأمـر الـذي يعنـي أن الـوظيفتين معـاً مكونـان جوهريـان، يشـكلان في تفـاعلهما واعتمادهما المتبادل، اللغة ومفاهيم الكلمات ودلالاتها المختلفة.

إننا نذهب إلى القول بتفاعل الوظيفتين واعتمادهما المتبادل على نحو

يجعل من تفاعل الناس واعتمادهم المتبادل في الحياة الاجتماعية (في البيع والشراء، والزواج والطلاق، والغلبة والخضوع) أمراً ممكناً ومضموناً ومستمراً. وهذا يعني أن اللغة مكون أساسي لوجود الناس الاجتماعي والثقافي، ولإعادة إنتاجه في الزمان والمكان. بيد أن ذلك ينبغي ألا يخفي عنا أن اللغة ـ هي قبل كل شيء ـ مؤسسة اجتماعية، تنتمي إلى الوجود الاجتماعي، وهي شكل من أشكاله، ووجه من وجوهه المختلفة. ولذلك فإنها تحتويه وتتضمنه على نحو ما يتضمن الخاص الكلي. فيصبح عندئذ الاجتماعي وضعاً لغوياً، لا يوجد خارج اللغة بل داخلها، لا يشرطها من خارجها بل يشرطها من داخلها بوصفه واقعة لغوية. ما يحصل للغة ولمفاهيم ودلالات كلماتها من تغيرات، إنما يحصل لها تحت تأثير أنماط تفاعل الناس، وأشكال اعتمادهم المتبادل في حياتهم الاجتماعية المشتركة. غير أن ذاك التأثير لا يوجد خارج اللغة فقط، بل يوجد داخلها تماماً، لأن «الاجتماعي» هو الثقافي، وقد تمثله الفرد فأصبح تطبعاً، جسماً وذاكرة ومخيالاً وبرهاناً ولغة وكلاماً. وبقدر ما يمكننا تفسير ما يقع من أحداث وتغيرات في الكون الاجتماعي بتحليل أشكال الخطاب، يمكننا أن نفسر ما يقع من تغيرات في الكون اللغوي، وفي السوق اللغوية، بتحليل الكون الاجتماعي.

إن المقابلة بين وضعية نهاية القرن التاسع عشر، ووضعية نهاية القرن الثامن عشر في المجتمع الفرنسي، تكشف عن وجود تماثل بنيوي بين سجال نهاية القرن التاسع عشر ونهاية القرن الثامن عشر، على الرغم من اختلافاتهما العديدة، لا من حيث المدى ولا الأبعاد ولا الآثار العميقة التي كانت لكل منهما، سواء في المجال الثقافي، أم في المجال السياسي: فيكفي أن نضع نابليون محل موريس باريس، وزولا محل ديستوت دو تراسي، ليتكشف السجال حول دلالة الكلمات، هنا وهناك، عن بنية واحدة: هي بنية فضاء السلطة الذي يخترق فضاءات المجتمع كلها ويحتويها، ومن بينها فضاء الثقافة والفكر والفن والأدب، حيث تبدو السلطة الأيديولوجية للغة والخطاب رهان صراع ضار بين المتنافسين الذين يحاولون تحسين مواقعهم فيه، وذلك بمحاولة فرض استعمالهم الأيديولوجي الخاص للغة بوصفه الاستعمال الشرعي، أي بمحاولة فرض لغتهم لغة شرعية وحيدة على جماعات المجتمع كافة. وعندئذ تسعى الجماعات المتنافسة في حقل السلطة إلى فرض مدلولاتها

الخاصة للكلمات والأسماء على الجميع، بوصفها المدلولات الشرعية الوحيدة المعبرة عن الكوني الذي لا يكون الإنسان إنساناً إلا به: العقل والحق والحقيقة والحرية.

وإذا لم يستحضر الدارس في ذهنه هذه الوظيفة الأيديولوجية للغة وكلماتها، فإنه لن يفهم فهماً ملائماً، لماذا يبدل الفاعلون في الحقل الفكري والثقافي وسع جهدهم في التنافس والصراع، قصد رسم وإعادة رسم حدود كلمات اللغة ومدلولاتها، متى كانت تسمي أشياء، تشكل رهانات في مضمار تغيير مواقع الجماعات الاجتماعية في بنية السلطة التي تشمل الكون الإنساني برمته. ومن دون ذلك، قد يحار الدارس في فهم وتفسير صدور هذا الهجو اللاذع للأيديولوجيا والأيديولوجيين، من نابليون بونابرت الذي كان يقع ـ قبل أن يصبح امبراطوراً مهووساً بالمحافظة على نظامه وموقعه فيه ـ في موقع جماعة الأيديولوجيين، أصدقاء ديسوت دو تراسي، المهووسين بصياغة مشروع نظام اجتماعي مستقبلي، باسم القيم الكونية لعصر النهضة والأنوار وللثورة الفرنسية. ومن دون ذلك أيضاً، قد يحار الدارس في فهم هذا الهجاء العنيف المنظم للمثقف والمثقفين، وكيف أمكن صدوره عن كتّاب وأساتذة جامعيين وفنانين مرموقين من عيار باريس وبرونتيار، وجول فارن (Jules Verne) وجول لوماتر (Jules Lemaitre) وليون دوديه (Léon Daudet) وفرنسوا كوبيه (François Coppée) وبول بورجيه (Paul Bourget) ، لا يقلون «مثقفية» عن خصومهم: إذ اشتهروا هم أيضاً في مجالات تخصصاتهم المعرفية والفنية التي كان يمارسها العديد منهم في أرقى الجامعات والأكاديميات والمعاهد، وخرجوا هم أيضاً من مجالات تخصصاتهم المعرفية، وانخرطوا مستثمرين رأسمالهم الثقافي، على غرار ما فعله خصومهم، أمثال زولا وأصحابه من عيار كليمنصو وجان جوريس (Jean Juris) وليون بلوم (Léon Bloom) ومارسيل بروست (Marcel Proust) وإميل دوركهايم (Emile Durkheim) ...، لا في مجال تخصصاتهم المعرفية، بل في مجال آخر، مجال السياسة والفعل العمومي، حيث يشكل الرأي العام في مجتمع ديمقراطي رهان صراع، يحرص الفرقاء المتفاوتة مصالحهم على كسبه واحتكار النطق باسمه، لا بهدف تحسين موقعهم في علاقات السلطة النوعية التي تؤطر مجال نشاطهم العلمي والمعرفي فقط، بل في بنية الفضاء الاجتماعي برمته. وسيلتهم في ذلك نشر خطابهم ـ بالكلام والكتابة ـ عن

المجتمع وقضاياه المصيرية، فهم إذاً مثقفون ملتزمون بالدفاع عن قضية ما في الساحة العمومية. غير أن تلك القضية ليست هي الدفاع عن قيم كونية، لا تفضي في نظرهم، على نحو ما يتصورها به الدريفوسيون، إلا إلى الخيانة الوطنية، بل هي الدفاع عن القيم الخصوصية التي تشكل فرادة الوطن والهوية والأمة، وتعلي من شأنها بين الأمم.

إن التناقض بين الكونية من جهة، والخصوصية من جهة أخرى، هو الذي يصبح فيه الالتزام (والالتزام بالمناسبة مفهوم لم يتبلور في الثقافة الفرنسية بمعناه الاصطلاحي الشائع، إلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية) بأحد طرفيه دون الآخر، معياراً للتمييز في مفهوم المثقف، (ابن المجتمع الصناعي الحديث، ابن الحداثة، وراهب الأزمنة الحديثة) بين المثقف الكوني اليساري المعارض، المبشر بقدرة الإنسان ـ بالإرادة والعلم ـ على بناء مجتمع أرقى، تتحقق فيه العدالة والحق والحرية من جهة، والمثقف اليميني المحافظ المتشبث بالنظام القائم للوجود الاجتماعي، معتبراً إياه تجسيداً لعبقرية الأمة وروحها الخالدة. وإذا كان المثقفون اليساريون قد جسدوا مفهومهم للمثقف، ومفهومهم للقيم، ومفهومهم للإنسان، في واقع المجتمع المدني بتأسيس «عصبة الدفاع عن حقوق الإنسان والمواطن»، وذلك عقب محاكمة زولا مباشرة، فإن المثقفين اليمينيين المحافظين المعادين للنزعة المثقفة، سرعان ما أسسوا ـ على شكل رد فعل ـ «عصبة الوطن الفرنسي» في بداية العام 1899.

وعندما استعر الصراع الأيديولوجي بينهم وبين خصومهم في السنوات التي تلت العام 1898، عندما اضطر وزير الدفاع إلى أن يتحدث من خلال البرلمان إلى الرأي العام، عن الموقف الرسمي من قضية دريفوس، الأمر الذي جعل تلك القضية تتحول من قضية قضاء ومحاكم إلى قضية للرأي العام، انتبه المثقفون المحافظون إلى أنه من الخطأ ترك خصومهم يحتكرون اسم «المثقفين» الدال ـ على الرغم من تحقيرهم له ـ على النباهة والعلم والذكاء والمعرفة، فسارعوا إلى تسمية أنفسهم به.

وهكذا، أخذ الاسم يدل على نمط المثقف النقدي اليساري ذي النزعة الكونية الإنسانية، بالقدر نفسه الذي يدل على نمط المثقف المحافظ الامتثالي اليميني ذي النزعة الخصوصية الوطنية. وأصبح النزاع بين النمطين

يدور حول من يستأثر بسلطة الاسم دون غيره. ومنذئذ أصبح لفظ مثقف، بالمفرد والجمع، لا يدل على جماعة متجانسة من الأفراد فحسب، بل على جماعات مختلفة، متناقضة ومتصارعة أيضاً، تتفاوت في مواقعها ومواقفها وأنماط خطابها ورؤيتها إلى العالم. وبعبارة أخرى، فإن لفظ مثقف ومثقفين أصبح منذ نهاية القرن التاسع عشر يدل على مجتمع فرعي، مستقل نسبياً عن بقية المجتمعات الفرعية الأخرى للكون الاجتماعي، هو مجتمع المثقفين، يتميز بفاعليه، ورهاناته، واستراتيجيات الكفاح، وأدواته التي يبلورها أولئك الفاعلون، قصد كسب تلك الرهانات، وإعادة إنتاج ذواتهم، وتحسين مواقعهم فيه.

مجتمع المثقفين مجتمع فرعي (ميكروكوزم، حقل ثقافي) خاضع ـ على الرغم من استقلاليته النسبية التي تبدو في منطق اشتغاله ـ لمنطق المجتمع الكلي خضوع الجزء للكل. يتكون من أفراد يشتركون في ملكية الرأسمال الثقافي الذي يتوزعون وفق أنواعه، وحظهم منه، إلى جماعات متباينة، والذي يكسبهم سلطة ثقافية (وجاهة ومحترمية)، يعترف بها لهم المجتمع، ويقف منهم موقف التلميذ من أستاذه، يستثمرونها خارج مجال تخصصاتهم المعرفية، لإنتاج ونشر خطاب عن المجتمع وقضاياه وقيمه المشتركة، وللانخراط في المجال العمومي قصد الدفاع عن القيم والانتصار للرأي ونقيضه، بغية التأثير في الرأي العام، ما دام الرأي العام هو المعبر عن سيادة الشعب، مصدر كل السلطات في المجتمع الديمقراطي الحديث.

وإذا ما نظرنا من زاوية نظر سوسيوجينيالوجية إلى هذه المواجهة بين المثقفين اليساريين والمثقفين المحافظين، هذه المواجهة التي ساهمت في رسم حدود الحقل الثقافي للمجتمع الفرنسي، في العقد الأخير من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مقسمة إياه إلى معسكرين متصارعين، بل إنها قسمت المجتمع الفرنسي برمته إلى نصفين، فإننا نجد وراء الخطاب المدافع عن القيم الإنسانية والكونية، خطاب المثقفين الدريفوسيين، ووراء الخطاب المدافع عن القيم الأصيلة الخاصة بالأمة والوطن، خطاب المثقفين المعارضين لدريفوس، مصالح ورهانات اجتماعية عميقة، تتعلق بالتحولات التي طرأت في نمط الانتقاء الاجتماعي لشرائح النخبة السائدة في فرنسا آنئذٍ: ذلك أنه إذا كانت الجمهورية قد ارتكزت منذ ظهورها على أيديولوجيا استحقاقية، لا تجعل من مبدأ الولادة والإرث العائلي المبدأ الأسمى لدخول

النخبة السائدة، كما كان عليه الأمر قبل الثورة الفرنسية وفي مرحلة الأعيان، معوضة إياه بمبدأ آخر هو مبدأ الاستحقاق الفردي الذي يفترض بحسب قول كريستوف شارل: «أن جميع الناس بمستطاعهم ولوج النخب، بغض النظر عن إرثهم الاجتماعي ومستوى انطلاقهم، لأنه إذا كان الشعب سيداً، وكان الاستحقاق يحكم النجاح الاجتماعي، فإنه بإمكان كل مواطن أن يطمح إلى أعلى الوظائف»([1]).

غير أن الواقع كان يتعارض في الكثير من الأحيان مع هذه الدعوة الأيديولوجية الاستحقاقية، وبخاصة في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر الذي ولد فيه المثقفون نتاجاً لهذه المفارقة (بين أيديولوجية الجمهورية وواقعها). نعم، تغيرت معايير الانتقاء لاحتلال المواقع العليا في الطبقة السائدة، وللانتماء إلى النخبة، غير أن ذلك التغير كان في نهاية التحليل لفائدة البرجوازية والشرائح العليا للطبقات المتوسطة أكثر من غيرها بكثير([2]).

أضف إلى ذلك أن القاعدة الاجتماعية التي تنتقى منها النخبة السائدة، بأشكالها المختلفة، تأخذ في التناقص، كلما كنا في القطب الثقافي، وتتسع كلما كنا في الأوساط الاقتصادية. وهذا يعني أن تغيراً كبيراً طرأ في معدلات الصرف، بين شكلي الرأسمال الاجتماعي، أعني الرأسمال الاقتصادي والرأسمال الثقافي للفاعلين المتنافسين على المواقع العليا في فضاء السلطة، وكان هذا التغير لفائدة الاقتصادي وعلى حساب الثقافي. والظاهر من أبحاث شارل كريستوف، أن ذلك التغير لم يكن إلا ترجمة لسياسة الجمهوريين (وبالمناسبة كان فيليكس فور واحداً منهم) الذين تخلوا عن وعود الحكام السابقين «بتطبيق الاستحقاقية التامة، أساساً لتحمل المسؤوليات العمومية العليا، وحافظوا على هرمية نظام التعليم، ودعموه بطريقة تجعله حاجزاً أمام أي توسيع لأسس الانتقاء لولوج الطريق الملكية المفضية إلى مراكز المسؤولية، من خلال الثانوية والمباريات والمدارس العليا»([3]). وما زاد في عزلة القطب الثقافي وتهميشه، سيادة الاستراتيجيات المهنية المتصلبة، التابعة للرأسمال المدرسي التي يتبعها

([1]) Charle Christophe, Naissance des intellectuels, 1880-1900 , le sens commun (Paris: Minuit, 1990), p. 11.

([2])المصدر نفسه، ص 11.

([3])المصدر نفسه، ص 11.

الأساتذة الجامعيون في منافساتهم، والتي تجعلهم لا يستفيدون من إمكانات المجالات الاجتماعية الأخرى، وانغلاق المبدعين من كتّاب وفنانين على أنفسهم، باسم الأصالة ومعاداة النزعة الأكاديمية، والنزعة التجارية، انغلاقاً حرمهم من الاستفادة من أرباح اجتماعية، كان بإمكانهم استخلاصها من التعامل مع حقول اجتماعية أخرى.

وأدى انسحاب الدولة من الحقل الأدبي والفني «وتزايد المنتجين المحتملين، وتبعيتهم للآليات الاقتصادية ـ لسوق الفن والنشر ـ إلى تفاقم أوضاع الكتّاب والفنانين الذين وجدوا أنفسهم أمام الخيار بين الخضوع للسوق أو اللعب المزدوج أو الانطواء على القيم الجمالية التي لا يعترف بها إلا الزملاء»([1]). والنتيجة هي أن الحقل الثقافي أصبح يعرف انشطارات وتمايزات بين أولئك الذين فضلوا البقاء في إطار منطق الحقل فقط، زاهدين في الأرباح التي يمكن أن يراكموها من الانفتاح على التعامل مع الحقول الأخرى (الاقتصادية والتجارية والإدارية والسياسية)، وأولئك الذين فضلوا الدخول في خدمة الشرائح العليا من البرجوازية في مجالات سيطرتها الاقتصادية والإدارية، مراكمين أرباحاً، يضيفونها إلى الأرباح النوعية في حقلهم الثقافي (الأكاديمي، والفني، والأدبي الأصلي).

وعندما انفجرت قضية دريفوس في فضاء المجتمع الفرنسي، عبّر هذا التناقض بين قطب الإنتاج الثقافي الخالص، وقطب الإنتاج الثقافي من أجل السوق والربح التجاري، عن نفسه ـ بصفة عامة ـ في انحياز القطب الأول إلى اليسار الاشتراكي الموالي لدريفوس، باسم الدفاع عن القيم الكونية والإنسانية من جهة، وانحياز القطب الثاني ـ بصفة عامة أيضاً ـ إلى اليمين البرجوازي المحافظ المعادي لدريفوس، باسم القيم الوطنية، قيم الأصالة وتميز الأمة وعبقريتها، وفضلها على بقية الأمم.

ومن هنا هذا الارتباط بين ولادة المثقفين والاحتجاج والنقد والنقد المضاد والسجال من جهة، والالتزام بالدفاع عن القيم المثلى. وكأن المثقف بالتعريف هو من يلتزم بالدفاع عن هذه القيم، بغض النظر عما إذا كان الأمر يتعلق بالدفاع عن القيم الكونية أو الخصوصية، الإنسانية أو الوطنية، الدخيلة

([1])المصدر نفسه، ص 13.

أو الأصيلة، إذ إن القيم الكونية في تمثل البعض، قد تكون قيماً خصوصية في تصور البعض الآخر، كما أن القيم الخصوصية لدى جماعة، قد تعتبرها جماعة مغايرة قيماً كونية.

وهذا ما حصل ـ بحسب بعض الآراء ـ في ميكروكوزم المثقفين في فرنسا، منذ ثورة أكتوبر الاشتراكية إلى غاية انهيار الاتحاد السوفياتي وجدار برلين. وإذا كان مثقفو الالتزام بالقضايا الكونية إبان قضية دريفوس، قد سمّوا أنفسهم دون غيرهم بالمثقفين، وظل الاسم برهة من الزمن يدل عليهم ويميزهم وحدهم، قبل أن يطالب بشرعية التسمية به خصومهم المدافعون عن القيم الخصوصية للوطن والدولة والأمة، فإن أولئك المثقفين المدافعين عن الكوني، سرعان ما يجدون أنفسهم في الظرفية التاريخية لانتصار ثورة أكتوبر عام 1917 منحازين إلى الحزب الشيوعي، وملتزمين لا بالدفاع عن القيم الكونية، بل بالدفاع عن قيم خاصة بدولة ووطن، هما الدولة السوفياتية والوطن السوفياتي، اعتقاداً منهم أن الكوني يتجسد في تلك المرحلة التاريخية في ذلك الحزب، وفي ذلك الوطن، وفي تلك الدولة، وأن البشرية دخلت مع ثورة أكتوبر عهد انتصار الاشتراكية، وبداية بناء مملكة الكوني على الأرض.

وستعمل الأحداث التاريخية المتعاقبة على تبيان أن الدولة والثورة الروسيتين ليستا تجسيداً حقيقياً للأممية والقيم الكونية، بل تجسيد تاريخي للمصالح الوطنية الخاصة بالدولة الروسية.

ولعل هذا ما حدا بجوليان بيندا (Julien Benda) (1867 ـ 1956)([1]) إلى

([1])روائي ومفكر فرنسي. من أنصار قضية دريفوس الأوائل، انتقد المثقفين اليمينيين مثل موريس باريس، والاشتراكيين مثل شارل بيكي، والعلماء مثل أينشتاين انتقاداً لاذعاً، متهماً إياهم بخيانة رسالتهم التي من أجلها وجدوا، وهي الدفاع عن القيم الكونية الإنسانية النبيلة. يخون المثقفون رسالتهم عندما يضحون بوظيفتهم النقدية، إما بالانحياز إلى المصالح الوطنية الضيقة والتعصب لها حتى ولو كانت تتناقض مع القيم الكونية (كما حدث في قضية دريفوس)، أو بالانحياز إلى مصالح الدولة السوفياتية (وهي الأخرى مصالح خصوصية)، كما فعل عدد من المثقفين الفرنسيين المنتمين إلى الحزب الشيوعي الفرنسي أو القريبين منه، ضد مصالح وطنهم، حتى ولو كانت متطابقة ـ هذه المرة ـ مع القيم الكونية. وفي الحالات كلها، يخون المثقفون مهمتهم التي تبرر وجودهم في كل مرة يتخلون فيها عن موقعهم علماء ومفكرين وفنانين للانخراط في معترك السياسة، فيفقدون هويتهم ويصبحون مجرد مناضلين متحزبين... يقول: Les Hommes dont la fonction est de défendre les valeurs éternelles et désintéressées, comme la justice et la raison, et que j'appelle les clercs, ont trahi cette fonction au profit d'intérêts pratiques.

أن يـتهم هـؤلاء المثقفـين في كتابـه الشـهير La Trahison des clercs([1]) ، بالانحيـاز إلى المصالح الخاصة للعرق، والوطن، والطبقة، وخيانة رسالتهم التي وجدوا من أجلها، ألا وهي الالتزام بالدفاع عن القيم الكونية المتمثلة في العقل والعدل والحرية.

هكذا ننتقـل مـع بينـدا مـن مرحلـة الصراع، في مجتمـع المثقفـين، بـين المثقـف الكـوني اليساري المعارض من جهة، والمثقف الخصوصي اليميني المحافظ من جهة أخرى، إلى مرحلـة صراع جديدة يصبح فيها المثقف متهماً بخيانة ذاته، أي رسالته. وعندما يخون المثقف ما بـه يكون مثقفاً، فهذا يعني أن زمن موت المثقف قد بدأ، ونهاية تاريخه قد حانت.

لا تبتدئ مرحلة «نهاية المثقف» في هذا المنظور من انتصار المجتمـع الرأسـمالي بقيـادة أمريكا، بعد الحرب العالمية الثانية، على عوامل تدميره الداخلية، وإطلاق عهد من «الرخـاء» بفضل تتالي الثورات التكنولوجية الهائلة، ونهاية ما سمّاه رايمون آرون بـ «أسطورة البرولتاريا الثورية» التي تبرجزت في نمط عيشها، وارتقت شرائح منهـا إلى مكانـة ذوي الياقـات البيضـاء التـي أخـذت تحـل محلهـا في دواليـب الإنتـاج بسرعـة متكافئـة مـع سرعـة نمـو الرأسـمالية وتطورها، إنما تبتدئ من ثورة 1917 الاشتراكية التي خدرت بأيـديولوجيتها الماركسـية الحـس النقدي للمثقفين، على نحو ما يخدّر الدين ـ بحسـب قـول مـاركس ـ أفكـار الشـعوب التـي تلتمس فيه العزاء عما يصـيبها مـن بـؤس مـادي وروحـي نتيجـة الاسـتغلال الرأسـمالي. وإن النظرية الماركسية، وما يرتبط بها من أفكار قيامية طوباوية مماثلة للتصورات الدينيـة التـي طالما ناهضها الماركسيون، هي هذا السحر الذي يحوّل بمفعولـه العجيـب، مـا هـو خصـوصي وفئوي ووطني ومنفعي ضيق، إلى ما هو كوني وإنساني متجرد من أي منفعة ضيقة، تسـتفيد منها هذه الجهة على حساب جهة أخرى.

نجد هذه الأطروحة لدى رايمون آرون (Raymond Aron) (1905 ـ 1983) في كتابـه أفيـون المثقفين (1955) الذي خصصه لدراسة ما سمّاه بالأساطير الحديثة التي يشتغل بها بعـض المثقفـين الذين أعمتهم الأيديولوجيا الماركسية ـ وقد ارتقت بها النخبة الحاكمة في روسيا، بعد أن حولتها إلى

([1]) Julien Benda, La Trahison des clercs , les cahiers verts; 2 ème série, 6 (Paris: Bernard Grasset, 1927).

أساس لسلطة الدولة، إلى مذهب مقدس له رسله المعصومون ـ عن رؤية الواقع: وهذا الواقع هو أنهم أصبحوا مستلبين، مثلهم في ذلك مثل الهيغليين الشباب الذين طالما تهكم ماركس من مفارقاتهم المأساوية. إنهم في الشروط التاريخية العينية لأوروبا الغربية، يجدون أنفسهم يعلنون للرأي العام أن ما يحركهم هو الدفاع عن الكوني والإنساني في أي مكان من العالم، من دون تحيز لمصالح أي عرق أو حزب أو دولة أو وطن، وهم إذ يعلنون ذلك بالكلام والكتابة وتوقيع العرائض، يجدون أنفسهم في واقع الأمر ينحازون إلى مصالح حزب هو الحزب الشيوعي الذي لا يمثل في واقع الأمر، لا الإنسانية ولا حتى الطبقة العاملة كلها، وإلى مصالح طبقة اجتماعية هي البروليتاريا، وإلى دولة وأمة هي الدولة السوفياتية والأمة الروسية.

لماذا ينحاز المثقفون إلى مصالح خصوصية، باسم الدفاع عن القيم الكونية الإنسانية؟

يجيب رايمون آرون: لأنهم أولاً يقعون فريسة لتناقضات السياسة وعبوديتها، و ثانياً لأنهم استبدلوا الكاثوليكية المبشرة ككل الأديان ـ من خلال رؤية قيامية ـ بالخلاص في الآخرة على يد المسيح، بدين دنيوي هو المذهب الشيوعي المبشر بخلاص البشرية من عذاباتها في هذه الدنيا، وذلك من خلال رؤية قيامية، تتمثل في القطيعة مع الحاضر والماضي، تحدثها الطبقة البروليتارية بثورتها التي لا تتخلص بها من الاستغلال والظلم وحدها، بل تتخلص بها الإنسانية كلها. إن «الرؤية القيامية الماركسية ـ يقول ريمون آرون ـ تنسب إلى البروليتاريا دور منقذ (مخلص) جماعي. ولا تترك العبارات التي يستخدمها ماركس أي شك في ما يتعلق بالأصل اليهودي ـ المسيحي لأسطورة الطبقة، المختارة بسبب عذابها لخلاص البشرية كلها، ففي رسالة البروليتاريا، ونهاية ما قبل التاريخ بفضل الثورة، وقيام مملكة الحرية، نتعرف من دون عناء، إلى بنية الفكر الألوهي (المهدوي): المسيح، القطيعة، مملكة الله»([1]).

وعندما يسقط المثقف، الطامح إلى المطلق والكوني والمثال، في تناقضات السياسة وتقلباتها، وفي مستنقع هذا العمى الأيديولوجي الذي يجعله

([1]) Raymond Aron, L'Opium des intellectuels (Paris: Gallimard, 1955), p. 107.

ضحية أساطير، أقلها أسطورة الثورة، وأسطورة البروليتاريا، وأسطورة اليمين واليسار، ويمنعه من الرؤية الواضحة للواقع، فإنه يصبح ألعوبة في يد رجال السياسة، أصحاب المصالح الخصوصية، زعماء الأحزاب ورؤساء الدول، ودمية تتقاذفها متاهات الصراعات الوطنية والقومية والعرقية. وبذلك يفقد المثقف مصداقيته، ويفقد أي تأثير في الواقع، ويسقط على الرغم من الرفض اللفظي للواقع، في النزعة الامتثالية. فإذا كانت الماركسية ـ في نظر آرون ـ قد نجحت، على الرغم من دوغمائيتها، في ممارسة وظيفة ثورية في بلدان العالم الثالث، «مشجعة على تأطير الجماهير، ولحم وحدة المثقفين المهددة بتبعثر الطوائف الدينية، مبرهنة على أنها تحتفظ بفاعليتها كلها، متى استعملت وسيلة للعمل والكفاح، فإن أمرها مختلف في أي مكان آخر، بما في ذلك فرنسا على سبيل المثال.

ها هنا تنتصب عبادة الثورة، والأسئلة الحماسية الملقاة على التاريخ، بوصفها مؤشرات على مسار هروب. ثم إن الحنين إلى القيامة، لا يلهم عدم الصبر على الإصلاحات، بل إنه يلهم قبول الواقع الذي يعد الرفض اللفظي وجهه الثاني»([1]).

ولن يتخلص المثقف المعاصر، مثقف اليسار والتقدم والدفاع عن القيم الكونية، من إسار مأساته، وضباب أفيونه، وسحر أساطيره، إلا إذا اكتشف حدود السياسة، واعترف بأن الكون الإنساني كون نسبي، غير قابل للاكتمال، مهما ازداد تقدماً وتطوراً، «لن يفتقد فيه البشر فرصاً وأسباباً للاقتتال والتناحر»([2]). وعندئذ فقط يقف المثقف موقفاً معادياً للتعصب، ويتسلح بالشك. و«إذا كان التسامح ـ يقول ريمون آرون في آخر كتابه ـ يولد من الشك، فلنعلم كيف نشك في النماذج والطوباويات، وننتقد رسل السلام المنذرين بالكوارث. وإذا كان مجيء الشكاكين سيطفئ التعصب، فلنضع كل آمالنا فيه».

بهذه الكيفية واصل آرون في نهاية الحرب العالمية الثانية، وفي أتون الصراع الداخلي من أجل إعادة بناء فرنسا على أسس جديدة، تخلصها من مختلف المعوقات الاقتصادية والسياسية والثقافية، ومن الإرث الاستعماري،

([1])المصدر نفسه، ص 395.

([2])المصدر نفسه، ص 434.

في وقت تنامت فيه الحركات الاستقلالية عن فرنسا في كل من المغرب وتونس بصفة خاصة، ذلك النقد الذي وجهه بيندا، في العشرينيات من القرن العشرين بعد الحرب العالمية الأولى والثورة البلشفية وتوسع رقعة المستعمرات في العالم، إلى نموذج المثقف اليساري المنبثق من الصراع حول قضية دريفوس.

هكذا أصبح هذا المثقف في قفص الاتهام مرة أخرى، وأصبح مضطراً إلى الدفاع عن نفسه، وتفنيد اتهامات خصومه، وتأكيد مشروعية وجوده ووظيفته في العالم المعاصر. وهذا ما قام به سارتر، زميل آرون في المدرسة العليا للأساتذة، وخصمه اللدود، عندما نشر كتابه الشهير مرافعة عن المثقفين في التاريخ نفسه، تقريباً، الذي نشر فيه آرون كتابه أفيون المثقفين .

ثانياً: المثقف الكلي (سارتر)

في مرافعة دفاع عن المثقفين ، وهو كتاب جمع فيه سارتر محاضرات، كان قد ألقاها على طلبة إحدى الجامعات اليابانية، خلال زيارته اليابان في الخمسينيات من القرن العشرين، يعدد سارتر مختلف التهم([1]) الموجهة إلى المثقفين، مفنداً إياها، قبل أن يعرّف المثقف: يعرفه أولاً بوجوده، و ثانياً بوظيفته في المجتمع المعاصر، مستنداً إلى أساسين نظريين، طالما حرص على تبيان انسجامهما، هما: الرؤية الفلسفية الوجودية، والتحليل الماركسي في أحدث طبعاته آنئذ، وأبعدها عن النزعة الوثوقية، أي في صيغته الغرامشية.

تلتقي التهم كلها التي يوجهها الخصوم إلى المثقفين، على ما بينها من تنوع واختلاف، عند نتيجة مفادها أن المثقف يتدخل في ما لا يعنيه، ويخرج عن دائرة اختصاصه وكفاءته، ليقوم بوظيفة، ليس مؤهلاً للقيام بها بالضرورة: فقضية دريفوس التي نصّب المثقف نفسه حكماً فيها، ليست من اختصاصه، وليس هو المؤهل علمياً ليقول فيها الكلمة الفصل، بل هي من اختصاص قضاة المحاكم.

بيد أنه، إذا أمعنا النظر في هذه التهمة، فإننا نجد أن المثقف حالة استثنائية، خاصة، من مجموع الأفراد الذين يتحدد وجودهم بوظائف معترف

([1])انظر هذه التهم في مطلع كتاب سارتر في: Jean- Paul Sartre, Plaidoyer pour les intellectuels , idées; 274, philosophie (Paris: Gallimard, 1972), pp. 9-14.

بها اجتماعياً، أي بأفعال وسلوك وبممارسة عملية، فكل إنسان يتحدد وجوده ويتحقق على هذه الصورة أو تلك بما يفعله، أي بممارسته العملية. وكل ممارسة عملية هي سلب لما هو كائن، لصالح ما يجب أن يكون، أي إنها كشف لما هو كائن انطلاقاً مما ليس كائناً بعد، كشف يتعين عليه أن يعثر في ما هو كائن على وسيلة تحقيق ما ليس كائناً بعد. ومن ثم، إن الممارسة تواتر بين معطيات ما هو موجود، ما هو معطى، من جهة أولى ، وبين غايات وأهداف يتعين تحقيقها من جهة ثانية ، ووسائل يتعين اكتشافها في ما هو معطى، وتحديدها بغية تحقيق ما ليس كائناً ـ على شكل مشروع، على شكل أهداف وغايات ـ بواسطة ما هو كائن من جهة ثالثة . ومن ثم، إن كل ممارسة عملية تتضمن بالضرورة لحظة الكشف، أي لحظة المعرفة العملية التي تثبت الواقع، وتحافظ على مكوناته وممكناته من جهة، وتتجاوزها إلى ما يجب أن يكون عليه هذا الواقع من جهة أخرى. إذاً، كل ممارسة هي وحدة جدلية بين القدرة على الكشف والقدرة على التجاوز، الأمر الذي يعني، من جهة، أن حقيقة الكائن، وماهيته، ليست معطاة في الكائن إلا على شكل إمكانات يتعين تحقيقها عملياً، ويعني، من جهة أخرى، أن «المعرفة العملية اختراع قبل كل شيء وفي المقام الأول»([1]).

ولذلك كان كل إنسان مشروع مبدع، لأنه يخترع ما هو كائن سلفاً انطلاقاً مما ليس كائناً بعد، وعالماً عارفاً، لأنه لن ينجح من دون أن يحدد بيقين الإمكانات التي تسمح بأداء العمل أو المشروع، وباحث معاند محتج ما دام الهدف المطروح يشير إلى وسائله([2]). بيد أنه لما كانت الأهداف عامة مجردة، فإن الإنسان يبحث في سبيل تحقيقها عن وسائل ملموسة، ولأنها ملموسة فإنها تحدد الأهداف وتغنيها وقد تعدلها أحياناً، الأمر الذي يعني أن «الإنسان يضع موضع سؤال الهدف بواسطة الوسائل الملموسة، والعكس صحيح أيضاً، إلى أن يصبح الهدف وحدة مندمجة للوسائل المستخدمة»([3]).

وعندئذ يتعين على الإنسان أن يقيم من وجهة نظر الحياة ما إذا كان الهدف المندمج يساوي من حيث القيمة الطاقة المبدولة في سبيل تحقيقه. إنه سؤال المردودية والجدوى والربح.

([1])المصدر نفسه، ص 16.

([2])المصدر نفسه، ص 16.

([3])المصدر نفسه، ص 16.

كل مشروع إذاً ـ في أي مجتمع مهما كان ـ يتطلب أعمالاً يتوحد فيها الفكري والعضلي، وتتراوح بين تحديد الأهداف واختيار الوسائل والقدرة على الإنجاز والتحقيق لتلك الأهداف بواسطة الوسائل. وتتكون الممارسة العملية الاجتماعية من مجموع هذه الأعمال. وما يصدق على المجتمعات يصدق على الفرد من حيث إن كل فرد مهما فعل ـ في نظر سارتر، فإنه «يكشف ويحافظ على الكائن، ويتجاوزه بمشروع إعادة هيكلته وتنظيمه»([1]).

ما يميز المجتمعات الحديثة عن غيرها، هو أن الممارسة الاجتماعية فيها تتوزع في إطار تقسيم اجتماعي دقيق للعمل، على نحو يجعل كل جماعة في المجتمع تتخصص بعمل بعينه: ففي أعمال الكشف ودراسة الوسائل، تتخصص جماعة اجتماعية، يسميها سارتر باختصاصيي المعرفة العملية، وبتقنيي المعرفة العملية. التي تتكون من العلماء والأطباء والمهندسين ورجال القانون والأساتذة... إلخ.

أما تحديد الأهداف والغايات والمقاصد، فتتخصص فيها الطبقة البرجوازية السائدة، وتتولى الطبقة العاملة تحقيق تلك الأهداف، بالوسائل التي حددها تقنيو المعرفة.

وعليه، فإن هذه الجماعة الاجتماعية التي تتكون من تقنيي المعرفة العملية، يتحدد وجودها بالوظيفة الاجتماعية التي تخصصت في أدائها في المجتمع الحديث، تلك الوظيفة التي لا تكمن في تقييم الأهداف وتحقيقها، بل تكمن فقط في تحديد حقل الممكنات تحديداً نقدياً، وفي اختيار الوسائل.

ويرى سارتر أنه إذا كانت هذه النخبة من تقنيي المعرفة التي تعمل في نهاية التحليل لصالح الطبقة السائدة، وهي تنحدر في الأغلب الأعم من صلبها، أو من صلب الفئات العليا من الطبقات الوسطى الحضرية والقروية، بل إنها الجزء المسود منها، ما دامت تعيش في موقع اجتماعي أرقى من موقع الطبقة العاملة، وإن كانت تتقاسم مع هذه الأخيرة كونها تعمل لصالح الطبقة السائدة، لا تشكل في الفضاء الاجتماعي هذه الظاهرة التي تنعت عادة بالمثقفين، فإنها مع ذلك تشكل الوسط الاجتماعي التاريخي الذي ينبثق منه المثقفون بالضرورة. إنها بعبارة أخرى، تمثل في المجتمعات الحديثة المثقفون

([1])المصدر نفسه، ص 17.

بالقوة، ولن يصبح أفرادها مثقفين بالفعل، إلا إذا توافرت شروط، يتكفل تاريخ هذه المجتمعات وسيرورة تناقضاتها بتوفيرها.

وفي سبيل إبراز الكيفية التي انبثق بها المثقفون تاريخياً من تقنيي المعرفة العملية، وقف سارتر على المسار التاريخي الذي قاد في حالة بعينها، هي حالة فرنسا، إلى تشكيل نخبة تقنيي المعرفة العملية، لكي ينتقل منها إلى تبيان الشروط التي ما أن تتوافر في أفراد تلك النخبة من تقنيي المعرفة في المجتمعات الحديثة، حتى يتحولوا إلى مثقفين.

والمثقفون إذاً، نتاج مسار تاريخي طويل معقد، مرتبط بتاريخ تشكل الحداثة في فرنسا منذ نهاية القرون الوسطى، مسار مرّ بمرحلتين كبيرتين، ولا يزال مستمراً في المجتمعات الرأسمالية الحديثة:

ـ الأولى ، مرحلة تكون وتطور تقنيي المعرفة العملية في ارتباط وظيفي مع تكون الطبقة البرجوازية الحديثة، وتطورها في المجتمع الفرنسي والأوروبي بشكل عام، عندما كانت تلك الطبقة طبقة صاعدة تقدمية، ذات مشروع مجتمعي مستقبلي، مناهض للنظام الاجتماع الإقطاعي، المتحالف مع رجال الدين الكنسيين. مشروع قائم على أساس أيديولوجيا، تبشر بإرساء حرية الإنسان ومساواته بغض النظر عن المولد والجنس واللون والعقيدة، وتبشر فضلاً عن ذلك كله بالأخوة ما بين البشر، لا على مستوى المجتمع المحلي فقط، بل على مستوى المجتمع الدولي أو الإنسانية برمتها أيضاً.

في هذه المرحلة، انقشع الطابع السحري اللاهوتي عن أشياء هذا العالم، وارتفع الله إلى عليائه بعيداً عن عالم البشر والطبيعة، وحل محله الإنسان قيمة مركزية كونية، تنبثق منه القيم المثلى كافة، من أخوة وحرية ومساواة وعدالة وحق... إلخ. وتطورت العلوم الطبيعية، وانتشرت المعرفة العلمية بقوانين الطبيعة التي أصبح بفضلها تفسير كل ما هو طبيعي بما هو طبيعي، من دون حاجة إلى إرجاعه إلى مبادئ خارقة للعادة، ما وراء طبيعية.

وبذلك أيضاً، حلّ تقنيو المعرفة العملية تدريجياً محل رجال الدين الكنسيين الذين سادوا طوال القرون الوسطى ـ وإلى غاية القرن الرابع عشر ـ سيادة مطلقة، محتكرين دون سواهم (أسياداً وفلاحين) المعرفة بتقنية القراءة والكتابة، احتكاراً مكّنهم من أن يتمتعوا بسلطات سياسية واقتصادية هائلة، وبسلطة أيديولوجية دينية، مكّنتهم من أن يؤدوا دور الوسيط اللاحم بين

الأسياد والفلاحين الذين أصبحوا يعترفون كليهما ـ على الرغم من تناقض مصالحهما ـ في هذه الأيديولوجيا الدينية المشتركة، تلك الأيديولوجيا التي ظل رجال الدين الكنسيين يحرسونها ويحيونها مع مستجدات الأوضاع والأزمنة. ومع ذلك كله، لم يكن رجال الدين تقنيي معرفة، بل كانوا حراس أيديولوجيا، تمنح للمؤمنين «صورة أسطورية للعالم، صورة أسطورية شمولية، حددت مكانة الإنسان ومصيره في كون كل ما فيه مقدس، كما حددت التراتبية الاجتماعية، معبرة في أثناء ذلك كله عن وعي الكنيسة الطبقي»([1]).

أما اختصاصيو المعرفة العملية التطبيقية، فلم يبرزوا على مسرح التاريخ الحديث، إلا مع تطور البرجوازية، فكلما احتاجت البرجوازية ـ منذ أن كانت تجارية إلى أن أصبحت صناعية ومالية ـ إلى معارف وخبرات تقنية لحل مشاكل تعترضها في ممارساتها على المستويات الاقتصادية والمالية والاجتماعية والسياسية والقانونية والصحية كافة، استدعى ذلك أن تجد البرجوازية من بين أبنائها وفي وسطها البرجوازي مساعديها وخبراءها التقنيين ـ خبراء الوسائل ـ الذين يتولون بالنيابة عنها، وبتوجيهها، إيجاد حلول ناجعة للمشاكل التي تطرحها ممارستها الاقتصادية. «إذ كانت الأساطيل التجارية تتطلب وجود علماء ومهندسين، وكانت المحاسبة تتطلب وجود محاسبين، ومنهم ولد علماء الرياضيات، وتطلبت الملكية الحقيقية والعقود مضاعفة رجال القانون، وتطور الطب، وكان علم التشريح مصدراً للواقعية البرجوازية في الفنون»([2]).

يذكرنا تحليل سارتر للعلاقة بين تكوّن اختصاصيي المعرفة العملية، وتشكّل العلوم والمعارف الحديثة من جهة، والطبقة البرجوازية من جهة أخرى، بتحليل ميشيل فوكو للعلاقة بين المعرفة والسلطة، وتشكّل العلوم الإنسانية بوصفها تكنولوجيا للسلطة في خدمة سيطرة الدولة الحديثة على المجال والبشر الذين يحيون في أرجائه، كما يذكرنا تحليل سارتر بتحليل أنطونيو غرامشي للمثقفين العضويين. غير أن سارتر لا يتحدث هنا عن الدولة الحديثة، بل عن البرجوازية الصاعدة، ولا يتحدث عن الوظيفة الأيديولوجية

([1])المصدر نفسه، ص 18.

([2])المصدر نفسه، ص 19.

لتقنيي المعرفة العملية بوصفها وظيفة ملازمة لهم منذ البدايات الأولى لظهورهم، لأنه يرى أن البرجوازية في بدايتها، عندما كانت تاجرة، لم تكن بحاجة بعد إلى أن تبلور أيـديولوجيتها الخاصة، فاتخذت أيديولوجية رجال الدين أيديولوجيا لها، على الـرغم مـن كونهـا دخلـت في صراع مع الكنيسة في قضايا مصيرية، من شأنها أن تعرقل تطور الرأسمالية التجارية، كمسـألة تحريم الربا ومسألة الدعوة إلى السعر العادل. وعندما كانت البرجوازية التجاريـة تضـطر إلى الدخول في صراع من أجل الدفاع عن مصالحها ضد أيديولوجية الكنيسة، لم يكن اختصاصـيو المعرفة العملية يهتمون بذلك الصراع، أو يتدخلون فيـه، إلا لماماً، مـا دام رجـال الـدين هـم الذين كانوا يتولون صياغة المشاكل العالقة بين الطرفين، وإيجاد حلول لها في إطـار الشريعـة المسيحية. والدليل على ذلك أن البرجوازيـة التجاريـة، مـا أن أصـبحت في وقـت لاحـق، قـوة اجتماعيـة لا يسـتهان بهـا، حتـى اضـطر رجـال الـدين إلى أن يضـفوا الشرعيـة الدينيـة عـلى ممارسات تلك البرجوازية التي ظلت إلى ذلك الحين تعتبر حراماً. وذلـك بتأويـل الأيـديولوجيا الدينية وتكييفها مع حاجيات البرجوازية الصاعدة، فكان الإصلاح الديني البروتستانتي بمثابـة تعبير أيديولوجي عن الرأسمالية التجارية. أما الإصلاح المضاد الذي قـام بـه اليسـوعيون مـن داخل الكنيسة، عندما اجتهدوا في فهم مفهوم الربـا، اجتهـاداً جعلـه مرادفـاً لمفهـوم القـرض والفائدة، فلم يكن ـ في نظر سارتر ـ يهدف إلا إلى استمالة البرجوازية إليهم.

لكن ما أن بلغت البرجوازية في تطورها حـداً، تحولـت معـه الأيـديولوجيا الدينيـة إلى عرقلـة، حتى أخذت البرجوازية، ابتداء من نهاية القرن السـابع عشر، تستشـعر الحاجـة ماسـة إلى «تأكيـد ذاتها كطبقة انطلاقاً من تصور شامل للعالم، أي من أيديولوجيا»([1]) تضفي الطابع الدنيوي على كـل قطاعات الحياة العملية التي ظلت إلى ذلك الحـين مصـطبغة بطـابع قـدسي في إطـار أيديولوجيـة رهبان الكنيسة، فكان ما عرف بأزمة الفكر في أوروبا الغربية. وكلما كانت البرجوازية تعلمن قطاعـاً مـن قطاعـات الحيـاة، كانـت «الشـؤون الإلهيـة تسـتعد للصـعود إلى السـماء»، إلى أن أصـبحنا في نهاية القرن السابع عشر أمـام مـا سـمي بــ «الإلـه المختفـي»([2]). ولا شـك في أن سـارتر يلمـح في

([1])المصدر نفسه، ص 18.

([2])المصدر نفسه، ص 20.

تحليله إلى أحد أشهر كتب لوسيان كولدمان (Lucien Goldmann) (1913ـ 1970)، الإله المختفي ([1]).

وفي هذه الأثناء، أصبح اختصاصيو المعرفة العملية، هم أيديولوجيو الطبقة البرجوازية الذين تولوا تزويدها بأيديولوجيا زمنية ملائمة لمصالحها الاقتصادية والسياسية، فحلوا محل رجال الدين، وسمّوا أنفسهم بالفلاسفة، أي محبي الحكمة وأنوار العقل. من بين هؤلاء نجد أدباء ورجال قانون ورياضيين وأطباء. وعندما نفحص الأفكار والقيم التي أتت بها أيديولوجيا عصر الأنوار، كما صاغها هؤلاء الفلاسفة للدفاع عن حرية الفكر والعقل (كفكرة القانون الطبيعي، وحرية الرأي والمعتقد، واستقلالية الفرد)، بالإضافة إلى حرية الملكية، والمساواة في ما بين المواطنين، سنجد أنها لم تكن في حقيقتها إلا تعبيراً أيديولوجياً عن المطالب البرجوازية الرامية إلى إلغاء كل العوائق الإقطاعية التي كانت تعوق التجارة والمنافسة الحرة، وقيام نظام ليبرالي([2]).

وهذا يعني أن الفلاسفة يمثلون ما يسميه غرامشي بالمثقفين العضويين للطبقة البرجوازية الصاعدة، فانحدروا منها، وعبّروا في خطابهم الفلسفي والأدبي والفني والعلمي عن فكرها الموضوعي([3])، مستخدمين مناهجهم التحليلية النقدية التي نضجت في مجالات تخصصهم العلمي، خارج تلك المجالات لمعالجة قضايا لا تدخل في نطاق تخصصهم، مضفين على قيم البرجوازية ورؤاها للعالم، طابعاً كونياً إنسانياً مطلقاً.

وعلى الرغم من كونهم يستخدمون مناهجهم النقدية، في قضايا تقع خارج نطاق تخصصهم، ويتدخلون في ما لا يعنيهم، شأنهم شأن المثقفين المعاصرين الذين انبثقوا من الصراع حول قضية دريفوس، فإن هؤلاء الفلاسفة لم يتحولوا من مجرد مثقفين عضويين، إلى مثقفين بالمعنى الحديث للكلمة،

([1])Lucien Goldmann, Le Dieu caché; étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théatre de Racine , bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1955) . في هذا الكتاب حاول كولدمان أن يبين كيف أن المسرحي راسين والفيلسوف باسكال، عبّرا في خطابيهما كل بطريقته، عن رؤية واحدة للعالم هي: رؤية جماعة دينية عرفت في القرنين السابع عشر والثامن عشر تحت اسم الـ (jansénisme) .

([2])Sartre, Ibid., p. 22.

([3])المصدر نفسه، ص 23 ـ 24.

وإن كان أحفادهم من عيار زولا، ومارسيل بروست، ودوركهايم، سيصبحون ـ منذ نشوب الصراع حول قضية دريفوس وبعده ـ مثقفين بالمعنى المعاصر.

ولما كان المثقفون ينحدرون من تقنيي المعرفة العملية، فإن البحث في السمات الأساسية التي تميز هؤلاء الاختصاصيين عن غيرهم، ستساعدنا في التعرف إلى المثقفين وتعريفهم. ولعل أولى السمات التي يتميز بها الفلاسفة واختصاصيو المعرفة العملية، هي أنهم يختارون من الأعلى بقرار، تتخذه الطبقة السائدة بحسب حاجيات شركاتها ومقولاتها. وعندما تستحدث مناصب شغل جديدة فإنها في الواقع، تحدد مستقبل حيوات أناس مجردين، غير أنهم منتظرين ومتوقعين، وكأن تلك المناصب كانت تنتظرهم قبل ولادتهم، مثل وجودهم الاجتماعي تماماً. وهكذا يرى سارتر أن اختصاصيي المعرفة العملية لا يوجدون إلا بقرار من الطبقة السائدة، وهم يخضعون في وجودهم ونمط وجودهم وعيشهم وعددهم ونوعهم لمصالحها، وللأرباح التي تتوخى قطفها من ورائهم.

أما ثانية تلك السمات، فتتمثل في نمط التكوين الثقافي الذي يتلقاه اختصاصيو المعرفة العملية خلال أطوار تعليمهم المدرسي والجامعي: ذلك أنهم يتلقون في طفولتهم إلى غاية نهاية التعليم الثانوي، تكويناً أيديولوجياً، يدمجهم في النظام الاجتماعي البرجوازي، على أساس الإيمان بأن القيم البرجوازية ونظامها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، قيم إنسانية كونية، ونظامها نظام طبيعي بديهي، متطابق مع بداهة العقل البشري، وقوانين الطبيعة التي لا تتبدل ولا تتغير. وبفضل هذا التكوين يتأهل اختصاصيو المعرفة للقيام بوظيفة الهيمنة، وحراسة التقاليد لفائدة البرجوازية.

أما في المرحلة الجامعية، فيتلقون قدراً مناسباً من المعارف النقدية، والمناهج التحليلية التي تمكنهم من ممارسة وظائفهم التقنية في الإدارة والهيمنة الاجتماعية والحكومة السياسية، بوصفهم موظفي البنية الفوقية، بحسب تعبير غرامشي. ومن هنا هذا التناقض في تكوينهم الشخصي بين كونهم خدام قيم وتقاليد خاصة بالطبقة البرجوازية، وعليهم أن يقدموها لأنفسهم ولغيرهم في مظهر قوانين علمية كونية من جهة، ومناهجهم وطرائق البحث النقدية والتحليلية التي لا يمكن أن تكون إلا كونية من جهة أخرى. أضف إلى ذلك كله سمة أخرى، وهي أن اختصاصيي المعرفة التقنية لا ينحدرون من الطبقة العاملة في الأغلب الأعم، لانغلاق التعليم العالي في

وجوههم لأسباب موضوعية، فقد ينحدرون من البرجوازية نفسها، وقد ينحدرون من الطبقات الوسطى القروية والحضرية معاً.

ومن ثم، إن تقني المعرفة، إنسان الوسائط والوسائل، الذي يتحدد وجوده ومصيره بقرار يصدر من خارجه، يجد نفسه لا ينتمي إلى الطبقة العاملة التي يشارك الطبقة السائدة في استغلالها، ولا ينتمي، في الآن نفسه، إلى الطبقة السائدة لأنه خادمها، فهو ينتمي إذن إلى الفئة المسودة من الطبقة السائدة. وفي هذه النتيجة يلتقي سارتر مع بورديو، وإن كان تحليلهما مختلفاً متبايناً، ويلتقي أيضاً ـ وإلى حد كبير مع رأي ماركس في الأيديولوجية الألمانية ، كما رأينا. ولعلّ هذا التناقض الذي يحدد وجود تقني المعرفة، وأدواره بين مختلف طبقات المجتمع الحديث، هو ما يحكم عليه بالتمزق والألم والقلق والوعي الشقي الذي تتضاعف حدته، بتناقض سبق لنا أن أشرنا إليه، وهو التناقض بين الكونية والخصوصية في تكوينه الشخصي، وفي تكوين المجتمع الرأسمالي الليبرالي المعاصر.

وإن بروز هذا التناقض بين الخصوصية الطبقية، والكونية الإنسانية في المجتمع على شكل صراع طبقي بين البرجوازية والطبقة العاملة، وفي الفرد داخل المجتمع البرجوازي بعامة، وداخل اختصاصيي المعرفة التقنية على وجه التحديد، هو ما ينقلنا إلى المرحلة الثانية في مسار تكون المثقفين بالمعنى الحديث للكلمة.

ـ أما المرحلة الثانية التي عرفها المسار التاريخي لتكوّن المثقفين من رحم تقنيي المعرفة العملية، بعد أن أصبحوا فلاسفة، فهي المرحلة التي نجحت خلالها البرجوازية في تحقيق ما حلمت به على أرض الواقع، عندما بنت على أنقاض المجتمع الإقطاعي الكنسي، مجتمعاً رأسمالياً، يقوم على أساس العلم والتقنية، ويرتبط فيه البرجوازيون الرأسماليون بعلاقات وظيفية بتقنيي المعرفة العملية، من مهندسين وعلماء إحصاء واقتصاد وأطباء ورجال قانون وأساتذة وفنانين ورجال سياسة وإدارة... إلخ.

وفي هذه المرحلة انقشع الطابع الكوني الإنسانوي المزيف عن القيم الطبقية التي بنت على أساسها البرجوازية مجتمعها الحديث، مجتمعها الرأسمالي الليبرالي، لتبدو على حقيقتها: وهي أنها قيم خاصة بالبرجوازية، إنها قيم طبقية برجوازية، تقدم مصالح البرجوازية في السيادة والاستحواذ على

فائض القيمة، ومراكمة الأرباح من خلال استغلال الطبقات الأخرى، بل الأمم والشعوب المستضعفة الأخرى، كما لو كانت مصالح كونية تستفيد منها الإنسانية كلها. ولا غرو في ذلك، ما دام الإنسان لا يبدو في رؤية البرجوازية إلى العالم، إلا في صورة الإنسان البرجوازي دون سواه.

هذا التناقض بين المظهر الكوني للقيم البرجوازية على النحو الذي بشرت به الأيديولوجيا البرجوازية، وبين حقيقتها الطبقية بوصفها قيماً تختص بها البرجوازية دون سواها، كما كشفت عنها التجربة التاريخية في ظل سيادة الرأسمالية، لا يمثّل التناقض الأساسي للمجتمع البرجوازي الحديث، بكل ما يعانيه من أنواع الاستغلال والاستلاب والاغتراب فقط، بل يشكل إلى جانب ذلك، وعلى أساسه، التناقض الداخلي للشخصية الأساسية للإنسان الذي تربى وتكون في إطار المجتمع البرجوازي الحديث، وفي إطار مؤسساته، وعلى رأسها المؤسسة المدرسية.

أصبح التناقض الخارجي للمجتمع البرجوازي الحديث، بفضل مؤسسات التنشئة الاجتماعية، تناقضاً باطنياً داخلياً، يعيشه الإنسان المضطهد في النظام الرأسمالي، في جلده، في شخصيته، على نحو مأساوي، قبل أن يعبر ذلك التناقض عن ذاته في أبسط سلوكات هذا الإنسان اليومية، يشقى به، ويتعذب بنتيجته، ويذوق بسببه التمزق والألم النفسيين.

ومع ذلك، يعيش الفرد في المجتمع البرجوازي هذا التناقض، كما لو كان تناقضاً شخصياً نابعاً من طبيعته ذاتها، كما لو كان قدره، صليبه الذي عليه أن يحمله على ظهره طوال حياته، في حين أنه ليس في الحقيقة إلا تناقض النظام الرأسمالي بوصفه شكلاً تاريخياً من أشكال التنظيم الاجتماعي لبني البشر، وبإمكان البشر أن يتخلصوا من إساره بواسطة وعيهم به، وممارستهم الرامية إلى تقويضه لبناء مشروع مجتمعي حر عادل خال من الاستغلال الطبقي حقاً وصدقاً.

وبالطبع، إن المؤهلين لوعي أسس هذا التناقض، وما يتسبب فيه من شقاء وبؤس روحيين وماديين للإنسان المعاصر، هم تقنيو المعرفة العملية لا بوصفهم جماعة، بل أفراد فقط.

ذلك أن الأفراد الذين ينحدرون من تقنيي المعرفة في المجتمع البرجوازي، ما أن يتوصلوا على أساس مناهج التفكير النقدية التي تخصصوا

فيها، إلى الوعي بحقيقة التناقض الباطني الذي يقلقهم ويشقيهم، ويستلبهم على أساس أنه التناقض الموضوعي للكون البرجوازي الحديث، البادي في الإيهام ببداهة وطبيعية ومعقولية وكونية النظام البرجوازي والقيم والمعايير البرجوازية، في حين أنها ليست إلا قيماً طبقية خاصة اعتباطية، تخفي بها البرجوازية استغلالها لطبقات المجتمع الحديث كافة، وعلى رأسها الطبقة العاملة، حتى يتحولوا إلى مثقفين.

يتميز المثقف إذن بكل ما يتميز به تقني المعرفة العملية من سمات، ما عدا سمة واحدة، وهي أن وجوده بوصفه مثقفاً في الفضاء الاجتماعي العمومي، غير خاضع لأي قرار خارجي، بل هو خاضع فقط لوعيه الشقي بتناقضه الداخلي الذي ليس في نهاية التحليل إلا التناقض الموضوعي الخارجي للمجتمع البرجوازي المعاصر برمته، وقد استبطنه بفعل التنشئة الاجتماعية.

يظهر هذا الوعي الشقي، ويتطور لدى تقني المعرفة، عندما يكتشف بطلان القيم البرجوازية، ذات المظهر الكوني الإنساني التي تربى على أساسها منذ الطفولة، من خلال اصطدامها بما يطرأ في واقعه العيني، وفي تجربته الشخصية المعاشة، من لا مساواة بينه وبين العديد من الناس (دونه كالعمال، وفوقه كبار الرأسماليين)، وعندئذ سرعان ما يهفو إلى إلغاء هذا التناقض بإقامة المساواة. غير أن إقامة المساواة تتطلب منه إلغاء ذاته ووجوده، وهو ما يتعارض مع غريزة حب البقاء، ومن هنا وعيه الشقي.

يزداد هذا الوعي الشقي حدة لدى تقني المعرفة، كلما اكتشف انطلاقاً من الطابع التحليلي النقدي للمعرفة العملية الكونية، خصوصية القيم التي تربى عليها، تربية أوهمته بأنها كونية، في حين أن كونيتها لم تكن حقيقية، بل زائفة. ولا يعني هذا الاكتشاف شيئاً آخر غير اكتشافه لاستلابه، البادي في كونه وسيلة لتنفيذ غايات غريبة عنه، لا يملك حتى حق وضعها موضع سؤال.

ويبلغ هذا الوعي الشقي أوجه، عندما يكتشف تقني المعرفة أن ما يترتب عن نشاطه من فوائد ومنافع كونية (لا يمكن مبدئياً أن تكون إلا في صالح الإنسانية جمعاء)، تتحول بحكم آليات اشتغال المجتمع الرأسمالي الحديث إلى ملكية خاصة في يد البرجوازية. فكم من دواء اخترعه الأطباء، كان من الممكن فور ظهوره أن ينقذ حياة كثير من الناس عبر العالم، غير أن ملكيته

آلت إلى ممولي البحث عنه من كبار الرأسماليين الذين احتكروه واستخدموه لصالحهم مدداً طويلة، قبل أن يضعوه بأثمان مناسبة لفائدة الإنسانية كلها. وما يقال عن الدواء، يقال عن الطاقة الذرية وغيرهما من الاكتشافات والاختراعات التي يقف وراءها تقني المعرفة المعاصر.

ولعل هذا ما يجعل تقني المعرفة، وهو يكتشف كل ذلك، في حالة قلق، يعبر عنه بأشكال من الاحتجاج والمعارضة والاستنكار.

وفي كل الأحوال، يجد تقني المعرفة نفسه أمام إمكانيتين، وهو يحاول مواجهة وعيه الشقي وآلامه وتمزقاته وقلقه:

ـ إما أن يذعن ويسالم، ويقبل الأيديولوجيا البرجوازية، ويتكيّف معها، مخضعاً الكوني والإنساني لصالح الطبقي والخاص، ممارساً على نفسه رقابة ذاتية، تحوله إلى لاأدري على مستوى التقييم المعرفي، وإلى لاسياسي على مستوى الفعل، وفي هذه الحالة لا يمكن الحديث عن ولادة المثقف... عن وجود المثقف وانبثاقه من مجتمع تقنيي المعرفة.

ـ أو أن يعارض معارضة جذرية، لا هوادة فيها، ذلك التناقض الذي استبطنه بين خصوصية أيديولوجية، هي خصوصية الطبقة السائدة من جهة، وكونية المناهج والمعارف التي تعود عليها في حقل تخصصه المعرفي من جهة أخرى، واضعاً تلك الأيديولوجيا موضع سؤال، مخضعاً الخصوصية لسلطة الكونية، رافضاً في الآن نفسه أن يبقى مجرد وسيلة لتحقيق أهداف غير أهدافه.

في هذه الحالة بالضبط، يصبح تقني المعرفة مثقفاً.

نستخلص مما سبق أن كل تقني معرفة عملية مثقف بالقوة والإمكان، محدد بتناقض حاد بين كونية معارفه ومناهجه النقدية من جهة، وخصوصية أيديولوجية الطبقة السائدة من جهة أخرى. بيد أن تقني المعرفة العملية لا يتحول إلى مثقف بالفعل، بمجرد قرار يصدر من خارجه: بل يتحول إلى مثقف باكتسابه وعياً نقدياً، يواجه به تناقضاته التي ليست في نهاية التحليل إلا تناقضات المجتمع الرأسمالي الحديث، واكتساب الوعي النقدي والجرأة على الاحتجاج والرفض كلما أخضع الكوني للخصوصي، بفعل أي سلطة من السلط، وفي أي مجال من مجالات الحياة المعاصرة، كل ذلك تابع في نهاية التحليل لمسار تاريخ حياة تقني المعرفة، ذلك المسار الذي بث فيه التوتر، وأيقظه من سباته الدوغمائي، وخدره الأيديولوجي، وتابع أيضاً

للتحـولات المجتمعيـة، ولسياسـة الطبقـة السـائدة في مـا يتعلـق بتـدبير المجـال المـدرسي والتعليمي والثقافي... وللحركات الاحتجاجية في ظروف الأزمات والثورات.

وبصفة عامة، يمكن القول، على حد تعبير سارتر، إن «المثقف إنسان يعي التنـاقض فيـه وفي المجتمـع، بـين البحـث عـن الحقيقـة العمليـة، بكـل مـا تتضـمنه مـن معـايير وقـيم، والأيديولوجيا السائدة بنسق قيمها التقليدية. وهذا الوعي الذي يجب، لـكي يكـون حقيقيـاً، أن يجري لدى المثقف، أولاً في مستوى أنشطته المهنية ووظيفته، ليس شيئاً آخر سوى كشف تناقضات المجتمع الأساسية أي صراعاتـه الطبقيـة، والصراع العضـوي داخـل البرجوازيـة بـين الحقيقة التي تعلنها عن شرعتها، وبين الأساطير والقيم والتقاليد التي تحافظ عليهـا، وتعمـل على أن تعدي بها كل الطبقات الأخرى قصد ضمان الهيمنة.

ولأن المثقف نتاج مجتمعات ممزقة، فإنه شاهد عليها لكونه استبطن تمزقاتهـا. إنـه إذاً، منتوج تاريخي. وبهذا المعنى، لا يستطيع أي مجتمع أن يتشكى من مثقفيه من دون أن يضع نفسه موضع اتهام وإدانة، لأنه لا يملك إلا ما فعل»([1]).

وعلى الرغم من أن المثقف منتوج تـاريخي للمجتمـع الحـديث، فـإن كـل الطبقـات الاجتماعية التي يتكون منها هـذا المجتمـع، لا تعـترف حتـى بوجـوده: فالطبقـة السـائدة تتجاهله، ولا تتعرف فيه، إلا إلى تقني المعرفة وموظف البنية الفوقية الذي خلقته بقـرار، وتحذر منه الطبقة العاملة والفئات الشعبية، لأنها عاجزة عـن أن تلـده مـن صـلبها، وإذا كان ينحاز إلى صـفها، فهـو ينحـاز إليهـا انطلاقـاً مـن وضـعه الأصـلي بوصـفه واحـداً مـن اختصاصيي الحقيقة العملية الذين ولدوا بقرار من الطبقة السائدة، عندما خصصت جزءاً من القيمة المضـافة لإنتـاجهم. أمـا الطبقـات الوسـطى التـي تعـيش في ذاتهـا النـزاع بـين البروليتاريا والبرجوازية، متأرجحة في كل آونة وحين بينهما، فإنها لا تتعرف إلى تناقضـاتها ـ على العكس منه تماماً ـ في مستوى التناقض بين الأسطورة والمعرفة، والخصوصية والكونية، الأمر الذي يجعله عاجزاً بوعيه وسلوكه عن أن يكون لسان حالها. وهكذا يمكننـا القـول ـ بحسب سارتر ـ إن المثقف: «لا يتوافر على توكيل من أحـد، ولم يتلـق وضـعه في المجتمـع

([1])المصدر نفسه، ص 41.

الحديث من أي سلطة. إنه بصفته تلك، ليس نتاجاً لأي قرار ـ كما هي حال الأطباء والأساتذة... إلخ الذين هم خدام ورجال سلطة وحكم ـ بل نتاج شيطاني لمجتمعات شيطانية. لا أحد يطلبه، ولا أحد يعترف به، لا الدولة ولا نخبة السلطة ولا جماعات الضغط، ولا أجهزة الطبقات المستغَلة، ولا الجماهير...»([1]).

بيد أنه، إذا كان لا أحد يتعرف إلى وجود المثقف في المجتمع الحديث، فإنه لا أحد يمكنه أن يتجاهل خطابه، أقواله وأفكاره ونظرياته وحججه، فقد تستعمل الجماهير أفكاره، وقد تستند إلى حججه، في تدبير شؤونها في الحياة، وقد تتبنى خطابه ورؤيته إلى الأشياء، غير أنها تتبناها وتستعملها في حد ذاتها، من دون أن ترجع بها إلى المثقف، صاحبها الأصلي. وإذا كنا عادة نقول، ونحن نتحدث عن وصفة طبيب، نخضع لها في أثناء العلاج: «طبيبي هو الذي قال لي ذلك»، فإننا لا نقول في العادة، ونحن نتبنى خطاب مثقف ما في قضية تهمنا إن: «مثقفي فلان هو الذي قال لي ذلك».

ومن ثم، يتم إلغاء وجود المثقف بالطريقة ذاتها التي تستعمل بها منتوجاته([2])، فيصبح حضور خطابه غياباً لوجوده، وسلباً له، بدلاً من أن يكون إثباتاً وتأكيداً لذلك الوجود. وكأن سارتر يقيم ضمنياً نوعاً من التجانس البنيوي بين وضعية العامل في علاقته بسلعته، كما حللها ماركس في عدد من كتبه، وأشهرها رأس المال ، ووضعية المثقف في علاقته بخطابه داخل المجتمع الرأسمالي الحديث، بحيث إن منتوج هذا وذاك يصبح عامل سلب لوجود المنتج، لاستلابه واغترابه، بدلاً من أن يكون عامل تأكيد وإثبات لذلك الوجود. وإذا كان ماركس قد وضع نظرية كاملة عن الاغتراب والاستلاب والتشيؤ في المجال الاقتصادي، فكأننا بسارتر يطمح في كتاب المرافعة إلى أن يضع الأسس لبناء نظرية أخرى عن الاغتراب والاستلاب والتشيؤ، تكمل الأولى وتوسعها، لكن هذه المرة في مجال آخر هو المجال الثقافي.

هكذا، يجد المثقف نفسه وحيداً في المجتمع الحديث، وجهاً لوجه أمام

([1])المصدر نفسه، ص 44.

([2])المصدر نفسه، ص 44، حيث يقول سارتر: L'Intellectuel est suprimé par la manière même dont on use de ses produits.

ذاتـه التـي يمزقهـا وعيـه الشـقي بالتنـاقض الحـاد بـين الكـوني والخصـوصي، والأسـطوري والحقيقي، الذي يتكـون منـه وجـوده الـذاتي، بوصـفه فـرداً مـن تقنيـي المعرفـة العمليـة، فيدفعه شقاؤه إلى أن يصبح باحثاً ميدانياً، باحثاً عـن ذاتـه كـيما يجعـل منهـا كـلاً منسـجماً متناغماً، بعد أن ابتليت بوجود يمزقه التناقض. لكنه ما أن يبدأ البحث في ذاته، حتـى ينتهـي إلى أنه لن يكون قادراً على فك ألغاز تناقض ذاته، والتحرر من آلام ذلك التناقض، إلا بالبحث في المجتمع وأيديولوجيته وبنياته واختياراته وممارسـاته الاجتماعيـة، لأن ذاتـه لا وجـود لهـا بمعزل عن ذلك المجتمع، فهي مجرد نتاج له، إنها وجهه الآخر، وجهه الفردي، وما تناقضها في نهاية التحليل، إلا تجلياً فردياً مشخصاً لتناقضه الكلي.

ومن ثم، إن أي تطبيق لمناهج البحث والتفكير الكونية على الذات، بغرض فهم تناقضها فهماً موضوعياً (بوصفه شرطاً لا بد منه للتحرر من إسـاره)، يتطلـب بـالضرورة تطبيـق تلـك المناهج الكونية عينها على الموضوع، أي عـلى المجتمـع الحـديث الـذي يمزقـه هـذا التنـاقض نفسه.

ومن هنا هذا الانقلاب الدائم: «إعادة إرسال الذات إلى العالم، وإعادة إرسـال العـالم إلى الذات»، وفق ديالكتيك، يصفه سارتر بأنه «ديالكتيك التخريج والتدخيل»([1]) الـذي يحـدد في نهاية التحليل وجود الذات، ووجود المجتمع، أي وجود المثقف والوضـعية الاجتماعيـة التـي يندرج في إطارها ذلك الوجود، بوصفه وجهاً من أوجهها الممكنة.

ولأن المثقف يوجد على هذا النحو، فإن انتماءه الطبقي، بصفته تقني معرفة عملية، وبرجوازيـاً صـغيراً، ينتمـي إلى الطبقـات الوسـطى، أي إلى الفئـات المسـودة مـن الطبقـة السائدة، وطراز عيشه، وأجرته، وتكوينه الذي تلقاه منذ الصغر، كـل ذلـك يجعلـه فضـاء ملائماً لإعادة إنتاج الأيديولوجيا البرجوازيـة التـي توهمـه بأنـه يسـلك وفـق قـيم الكـوني والإنساني في هذا العالم، قيم الحرية والأخوة والعدالة والمساواة، في حين أنه في واقع الأمـر لا يعمل ـ مـن حيـث لا يـدري ـ إلا عـلى إنتـاج، وإعـادة إنتـاج القـيم الطبقيـة الخاصـة بالبرجوازية، ونظامها الاجتماعي القائم على الاستغلال والاستلاب والعنصريـة. لـذلك، كـان

([1])المصدر نفسه، ص 48.

على المثقف أن يعود إلى ذاته باستمرار، في إطار نقد ذاتي مسترسل ولا هوادة فيه، هدفه التخلص المستمر من قبضة الخاص والطبقي المحايث للأيديولوجيا البرجوازية، وبناء الكلي والكوني والإنساني فيه، في وعيه وسلوكه، على نحو مستمر. ذلك أن «المثقف هو تقني الكوني الذي يعي أن الكونية لا توجد مكتملة التكوين، وأنها مطروحة للتكوين باستمرار»([1])، فهي مشروع مستقبلي يطرح نفسه للتحقيق كل يوم، وكلما انخرط المثقف في تحقيقه على هذا النحو، كان يحقق ذاته باستمرار. والأصل في هذا الأمر، كما في غيره، أن الإنسان لا يوجد، وعليه أن يدرك «وهو يعرف أنه لم يصبح بعد إنساناً ـ في ذاته وخارج ذاته. أن الإنسان مشروع للإنجاز والفعل. وأن الإنسان هو مستقبل الإنسان، وأن وعي المثقف ـ خلافاً للنزعة الإنسانية البرجوازية ـ يبين له في الآن نفسه فرادته، وأنه انطلاقاً منها يطرح نفسه هدفاً بعيداً لمشروع عملي ينجز يومياً»([2]).

غير أن ذلك، لا يعني أن المثقف «كائن مخي» (Un être cérébral) ، لا يعرف إلا القيم المثقفة، ولا يعيش إلا من الكوني المحض، منفصلاً عن اليومي بكل ما يحبل به من صراعات ورهانات ومنافسات بين الأفراد والجماعات. فالمثقف إنسان من هذا العالم، ومن هذا المجتمع الحديث، كما رأينا، لايطفو فوقه، ولا يتعالى عليه، بعكس ما ذهب إليه مانهايم. يوجد دوماً في دوامة جدليته، جدلية التخريج والتدخيل التي لا تكف، ولا تنقطع. ينبغي ألا ننسى ـ يقول سارتر ـ أن المثقف «رجل معرفة عملية قبل كل شيء، ونادراً ما يكف عن أن يكون رجل معرفة عملية، عندما يصبح مثقفاً. صحيح أنه يطمح إلى تطبيق المناهج الدقيقة خارج مجالاتها المعتادة، كيما يتمكن بصفة خاصة من إذابة الأيديولوجيا السائدة خارج ذاته وداخلها... بيد أن هدفه يكمن في تحقيق الذات العملية، واكتشاف مبادئ مجتمع، سيلده وسيدعمه.

وفي انتظار ذلك، يقوم ببحثه في المستويات كافة، ويحاول تعديل ذاته في حساسيته، كما في أفكاره. وهذا يعني أنه يريد أن ينتج ـ بحسب الإمكان ـ في ذاته والآخرين، وحدة الفرد الحقيقية، وأن يستعيد وحدة الأهداف كلها التي فرضت على نشاطه... وأن يقضي على الاستلابات، ويحقق حرية الفكر

([1])المصدر نفسه، ص 49.

([2])المصدر نفسه، ص 50.

الحقيقية بالقضاء في الخارج على المحرمات الاجتماعية التي ولدت من البنيات الطبقية، وفي الداخل على الممنوعات والرقابة الذاتية... إننا لا نقول إنه قادر على الوصول إلى ذلك بصفة تامة، ولكننا نقول إن ذلك هو الطريق التي يرشد نفسه إليها»([1]).

وعندما يحتج المثقف ويرفض، فإنما يحتج على خداع الأيديولوجيا وأباطيلها، ويرفض أن تكون بديلاً من الوعي الطبقي. وعندئذ لا يكون احتجاجه ورفضه إلا لحظة سالبة نقدية من لحظات ممارسة عملية، تتجاوز شخصه، لتدمجه دمجاً في إطار حركات أوسع وأشمل: حركات الطبقات المستغلة المضطهدة كلها التي لن تكسب في يوم من الأيام تحررها من الاستغلال والاستلاب إلا باكتسابها وعياً بذاتها، بأهدافها الخاصة، وكفت عن أن تكون مجرد وسيلة لتحقيق أهداف الآخرين. وفي هذه النقطة بالذات، تلتقي هذه الطبقات، وعلى رأسها الطبقة العاملة والمثقفين.

وإذا لم تكن الطبقة العاملة قادرة تلقائياً على أن تنتج من أبنائها مثقفيها العضويين، فإن المثقف الحديث سليل اختصاصيي المعرفة العملية في المجتمع الحديث، المجتمع البرجوازي المعاصر، لا يمكنه ـ بحكم وضعه الطبقي ـ أن يكون مثقفاً عضوياً لها، فهي تنظر إليه على الرغم من التقاء المصالح والأهداف، كما لو كان برانياً عنها.

بيد أن مصلحته في التحرر والانعتاق، تقتضي منه، على الرغم من كل ذلك، أن يعي بوضعه الطبقي الخاص، لكي لا يسمح له بالتأثير في وعيه وسلوكه، وعياً يحفزه دوماً إلى القيام بالنقد الذاتي، إلى أن يصبح فرداً كونياً، وكونياً مفرداً من جهة، وتقتضي منه من جهة أخرى أن يقف بوعيه وبمعرفته العملية إلى جانب الطبقة العاملة التي تعيش وضعاً يشبه وضعه، من حيث إن طريق خلاصها تكمن في اكتسابها وعياً كونياً بموقعها الخاص في المجتمع الحديث وأهدافها فيه، ومن حيث إنها الطبقة الاجتماعية التي لن تخلص نفسها من الاستغلال والعبودية، ولن تستعيد إنسانيتها المهدورة، إلا إذا حررت طبقات المجتمع الحديث كافة من ذلك كله. وفي هذا السياق يكون على المثقف أن يساعدها في ضوء ممارستها العينية ومعرفتها المشتركة وحسها العملي، على اكتساب وعيها بذاتها وامتلاك حقيقتها العملية. ولن يستطيع

([1])المصدر نفسه، ص 52.

ذلك بمجرد تسخير معرفته النقدية، ومناهجه الجدلية، في سبيل إكسابها وعياً طبقياً بحقيقتها وحقيقة المجتمع الذي عليها أن تغيره، بل بالانخراط في نشاطاتها المختلفة: إذ إن النظرية ـ يقول سارتر ـ ليست إلا لحظة من لحظات البراكسيس أو الممارسة العملية: لحظة تقدير الإمكانات. نعم، إن النظرية تضيء الممارسة وتوجهها وترشدها، لكن ينبغي ألا ننسى في مقابل ذلك أن الممارسة تشرط النظرية بدورها([1]).

وإن المثقف، إذ يقوم بذلك، إنما يقوم ـ بحسب سارتر ـ «بفعل تطبيقي كاشف، محارباً الأيديولوجيات، معرياً العنف الذي تخفيه أو تبرره. إنه يعمل من أجل يوم، تصبح فيه الكونية الاجتماعية أمراً ممكناً، حيث يكون جميع البشر أحراراً حقيقة، متساوين وإخوة، واثقاً من أن المثقف في هذا اليوم وليس قبله، سيختفي، وأن البشر سيمتلكون المعرفة العملية في جو من الحرية التي تقتضيها تلك المعرفة ومن دون تناقض.

أما في الوقت الراهن، فإنه يبحث ويخطئ من دون انقطاع، وليس له من خيط ناظم موجه إلا صرامته الديالكتيكية وراديكاليته»([2]).

هذا المثقف الكوني الذي يجد تعبيره الكامل في شخص الكاتب([3])، يتحدد بديالكتيك صارم بين النظرية والممارسة على مستوى علاقته بذاته، ومستوى علاقته بالمجتمع وبجماهير المحرومين، ليس في نهاية التحليل إلا ترجمة في الفضاء الاجتماعي لمفاهيم فينومينولوجيا سارترية، تنزع إلى أن تتضمن كل ما عداها وتتجاوزه لتفرض نفسها في موقع السيادة والهيمنة في الحقل الثقافي الفرنسي برمته: أقصد مفهوم الوجود في ذاته والوجود لذاته، والحرية، والقصد، والمسؤولية، والالتزام.

ويتحدد وجود المثقف، على مستوى علاقته بذاته، في المجتمع بكونه حامل وعي كوني، يتجاوز به ـ في طريق العمل من أجل الانعتاق والحرية ـ وضعه الطبقي الخصوصي بصفته تقني معرفة، ينتمي إلى الطبقات الوسطى التي لا تتعرف فيه إلى ذاتها، كما رأينا ـ لأنها لا تعيش، على العكس منه، تناقضاتها التي هي تناقضاته في المجتمع البرجوازي على مستوى الوعي،

([1])المصدر نفسه، ص 70 ـ 71.

([2])المصدر نفسه، ص 59.

([3])انظر الفصل المعنون بـ:

L'Ecrivain est-il un intellectuel?, dans: Ibid., p. 85.

على مستوى الأسطورة والأيديولوجيا، بحسب تعبير سارتر ـ الأمر الذي يجعله في وضع شبيه بالوضع الذي توجد عليه البروليتاريا في هذا المجتمع، من حيث كونها طبقة اجتماعية تتميز بخصوصيات طبقية (بتاريخ خاص وبموقع خاص في المجتمع الحديث)، غير أن خصوصيتها تلك، هي التي تجعلها تحمل موضوعياً، أي تلقائياً وبطريقة لاشعورية، لاواعية بذاتها، مشروعاً مجتمعياً كونياً، كما رأينا. هذا التماثل البنيوي بين المثقف والطبقة (وحزبها)، يجد تفسيره الأنطولوجي لدى سارتر، في العلاقة بين الوجود لذاته والوجود في ذاته، وبين النظرية والتطبيق، فليست الطبقة العاملة وحزبها إلا وجوداً في ذاته، لا يتحول إلى وجود لذاته، إلا بفضل الوعي الكوني الذي يحمله المثقفون إليها وإلى حزبها، الأمر الذي يجعل ممارستها الاجتماعية والسياسية، ترقى من مستوى الممارسة الإصلاحية (تحت هيمنة الأيديولوجيا البرجوازية) إلى مستوى الممارسة الراديكالية التي تقوم على أساس الوعي بجدلية الطبقي والكوني، أو الوعي بكونها الطبقة الاجتماعية التي تتميز في تاريخ البشرية، بكونها لن تستطيع أن تحرر نفسها من الاستغلال والاستلاب والتشيؤ، إلا بتحرير الطبقات الاجتماعية الأخرى كافة، بل الإنسانية جمعاء.

تفترض نظرية سارتر عن المثقف الكوني تصوراً قانونياً للسلطة، يقضي بكونها متحيزة في المكان، يمتلكها بعض الناس، ويحرم منها آخرون، فهي توجد في ملكية من يملك وسائل الإنتاج، تحتكرها الطبقة السائدة، ولا يمكن للطبقة المسودة أن تستعيد حريتها المسلوبة إلا بمعركة شاملة كلية، تنتزع السلطة من يد الطبقة السائدة، لتضعها في خدمة الإنسانية جمعاء وفق المبادئ والقيم الكونية، قيم العدالة والحقيقة والحرية والمساواة. وفي هذه المعركة الكلية يؤدي المثقفون ـ بوصفهم رفاق طريق ـ دوراً أساسياً، بوصفه شرطاً لا بد منه، لا لانعتاق الآخرين فقط، بل لانعتاقهم هم أنفسهم. وفي هذا السياق ما أن نجح ميشيل فوكو في نقد هذا التصور الحقوقي للسلطة، الذي يثوي خلف مفهوم المثقف الكوني، مستبدلاً إياه بتصور ميكروفيزيائي للسلطة حتى انفتحت الطريق لاكتشاف وجه آخر للمثقف المعاصر، أراد له فوكو أن يحل محل المثقف الكوني المنحدر من الصراع حول قضية دريفوس، فكان هذا الوجه البديل هو ما سمّاه فوكو بالمثقف الخصوصي.

وتفترض نظرية سارتر عن المثقف الكوني من جهة أخرى، تصوراً

قصدياً ـ يقطع مع فلسفة المعرفة والعلم والموضوع ـ يقضي بأن الوعي هو وعي بشيء ما، وعي منفتح بالضرورة على العالم وعلى الآخرين. ومن هنا الطابع الشمولي والكوني لفكر سارتر الذي يسعى دوماً إلى تمثل كل شيء لتجاوزه تجاوزاً راديكالياً، غير عابئ بالحدود بين الحقول المختلفة، خالطاً في ما بينها، مستفيداً من سلطها النوعية في بناء سلطته التي أراد لها أن تكون كلية، تعلو على ما عداها، وتهيمن عليها هيمنة كلية. وقد ساعدته قدراته الفكرية، ومهاراته الخارقة للعادة في الكتابة، وفق قواعد مختلف أجناس الكتابة إلى حد اللعب بتلك القواعد ذاتها، على أن يجسد في ذاته، في سيرته الذاتية، نموذج المثقف الكوني. وفي هذا السياق، وجدنا بيير بورديو ما أن حاول في نظريته عن الكون الاجتماعي حتى تجاوز البديل بين فلسفة المعرفة (والموضوع) من جهة، وفلسفة المعنى (والذات) من جهة أخرى، مركباً في ما بينهما على أساس فلسفة فعل علائقية تطبعية قائمة على أساس تصور جديد للمجتمع الحديث، يفترض وجود حقول متمايزة، لكل منها سلطها الخاصة، وفي إطارها، تتبلور الحقيقة ويتكون العقل. حتى كان عليه أن يقترح علينا وجهاً جديداً للمثقف، يتجاوز به بديل المثقف الكوني/والمثقف الخصوصي. فكان هذا الوجه الجديد هو المثقف الجماعي.

ولا شك في أنه إذا كان بورديو يتفق مع فوكو في ترتيب العلاقة بين السلطة والحقيقة ترتيباً، يختلف ـ على نحو ما رأيناه ـ عن ترتيب سارتر، فإنه يختلف في الآن نفسه مع فوكو في رصد تلك العلاقة على مستوى فضاء الخطابات، وأحياناً على مستوى الفضاء الاجتماعي التاريخي العام (الذي يتصوره وقد أصبح ناجزاً)، في حين أن تلك العلاقة يتعين أن ترصد على مستوى آخر، هو مستوى الحقول التي هي أنساق، تتحدد بنياتها بحالة علاقات القوة بين الفاعلين المتنافسين على رهاناتها، وتوزيع سلطها الخاصة، واكتساب الفوائد النوعية الخاصة بكل منها، داخل حقل السلطة العام. ومن بين هذه الحقول، نجد الحقل الثقافي الذي ما أن انبثق، حتى انبثق معه المثقف الحديث. ولما كان الحقل الثقافي في المجتمع الحديث قد تمايز هو الآخر إلى حقول فرعية (فيزيائية أو رياضية، أدبية شعرية أو روائية أو نقدية، فلسفية، سوسيولوجية، تاريخية... إلخ)، يتميز كل منها بفاعليه، وصراعاته، بسلطه النوعية وأنماط إنتاجه للحقيقة وصياغتها في خطابات نوعية، فإن المثقف لا يبزغ في الساحة العمومية، ولا يكون له كلمة مسموعة في

قضاياها، إلا إذا دافع المختصون الفاعلون في هذه الحقول عن استقلال حقولهم مـن جهـة وتجمعوا ـ بشكل أفقي ـ في إطار «نزعة نقابية للشمول الإنساني» مـن جهـة أخـرى. وهـذا يعني أن البشرية تحتاج في سبيل اكتساب وعي كوني بقضاياها المصيرية، لا إلى مثقـف كـوني على شاكلة سارتر (يستحيل بحكم تخصصه أن تكون له الكلمة بشـكل شرعـي في كـل شيء)، ولا إلى مثقفين خصوصيين (عاجزين بحكم تخصصهم عـن معالجـة قضـايا المجتمـع معالجـة شمولية، فهم إذ يقفون عند وجهها الخصوصي والجزئي، يحرمون أنفسـهم مـن رؤيـة وجههـا الكـوني والشـمولي)، بـل إلى مثقـف جماعـي، يتكـون مـن رابطـة ـ أفقيـة ـ للمتخصصـين في المجالات الثقافيـة كلهـا، تتكـاثف فيهـا جهـودهم، وتتفاعـل رؤاهـم ومنـاهجهم الكونيـة في معالجة مختلف القضايا العمومية التي تطرحها مجتمعاتهم والإنسانية جمعاء.

ثالثاً: المثقف الخصوصي

لا يمكـن إذن أن نحـيط بمفهـوم المثقـف الخصـوصي، ولا بشروط إمكانـه وتكوّنـه في الخطاب الفوكوي، ورواجه في المجال الثقافي الفـرنسي، إلا في ضـوء الصراع الثقـافي الـذي كـان جارياً في الفضاء الثقافي الفرنسي لما بعد الحرب العالمية الثانية، وبصـفة أخـص في السـتينيات والسبعينيات من القرن الماضي بين الاتجاهين الفكريين اللـذين يمتـدان بجـذورهما إلى القـرن التاسع عشر: الاتجاه الموضوعي ذي النزعة العلمية الوضعية والعقلانية من جهـة، والاتجـاه الذاتي ذي النزعة الروحية والشعورية والفينومينولوجية من جهـة أخـرى. وفي هـذا التـاريخ، كان سارتر يمثل سلطة مرجعيـة في الحقـل الثقـافي الفـرنسي، لا يمكـن لأي والـجٍ إليـه، إلا أن يتعاطى معها سلباً أو إيجاباً، إذا أراد أن يؤسس لنفسه موقعاً فيه.

لـذلك نجـد فوكـو ـ مثلـه في ذلـك مثـل بورديـو ـ ينـتج مفهومـه عـن المجتمـع الخصوصي في الصراع والسجال ضد سلطة سارتر في الحقل الثقافي آنئذ، فيتقابل المثقف الخصوصي مع المثقف الكوني تقابلاً ضدياً. ولما كان المثقف يحيل على نمط من العلاقـة بين النظرية والممارسة، بتعبير سارتر وبتعبـير غـرامشي والماركسـيين عمومـاً، أو المعرفـة والسلطة بتعبير فوكو، أو الحقل الثقافي والحقل السياسي بتعبير بورديو، لم يعد بموجبها الطرف الأول منغلقاً على ذاته، بل أصبح قادراً، بعد أن أحرز استقلاله النسبي، عـلى أن

يتعدى حدوده، ليقول كلمته في حال الطرف الثاني ومآله، فإننا لن نستطيع الوقوف على مفهوم المثقف الخصوصي من دون أن نموقعه في نظرية فوكو عن الحقيقة والسلطة التي سبق لنا أن عالجنا خطوطها الأساسية في فصل سابق من هذا البحث.

وعلى الرغم من الاستقلال النسبي للحقل الثقافي الذي تبلور فيه مفهوم المثقف الخصوصي، على أساس الجدال مع سارتر من جهة أولى ، وفي إطار نظرية فوكو عن المعرفة والسلطة من جهة ثانية ، فإن الحركات الاجتماعية الكبرى التي عبّرت عن نفسها في مختلف قطاعات الحياة، خلال نهاية الستينيات وبداية السبعينيات من القرن الماضي في فرنسا: في السجون والمستشفيات والملاجئ والمناجم والمعامل والأحياء المهمشة في ضواحي المدن... إلخ، كانت بدورها تخترق هذا المجال الثقافي طارحة أسئلتها عليه على نحو يجعلها تندرج في سياق تاريخه وإشكالاته، وتخضع لمنطقه ولطريقة اشتغاله: وفي مقدمة تلك الأسئلة سؤال المثقف: مكانته، علاقته بوصفه سلطة بمختلف السلط([1])، وظيفته السياسية([2]) وموقفه مما يجري ويقع، في عصره ومجتمعه عامة، وفي المجال السياسي على وجه الخصوص.

ولا شك في أن هذا الوضع الاجتماعي، وما تمخض عن صراعاته من أسئلة وآراء وممارسات جديدة، شغلت الرأي العام الفرنسي، سيساهم بدوره ـ إلى جانب العاملين السابقين ـ في تبلور مفهوم المثقف الخصوصي لدى فوكو، بل إن هذا المفهوم الذي تبلور ـ هو الآخر ـ في خضم الصراع السياسي والحقوقي في مجتمع ديمقراطي، يؤدي فيه الرأي العام دوراً مهماً، سرعان ما سيساهم، بعد أن تجسد في شكل تنظيمي في مجموعات الاستخبار عن السجون (GIP) ، والصحة (GIS) ، والملاجئ النفسية (GIA) ، وأحوال عمال مناجم الفحم، في ترشيد ذلك الصراع وتنويره. تلك المجموعات التي ظهرت في غضون الأعوام 1971 ـ 1972 في فرنسا([3]).

([1]) Foucault Michel, L'Intellectuel et les pouvoirs, dans: Michel Foucault, Dits et écrits (Paris: Editions Gallimard, 1994), vol. 4: 1980-1988 , p. 747.

([2]) Foucault Michel, La Fonction politique de l'intellectuel, dans: Ibid., vol. 3: 1976-1979 , p. 109.

([3])في هذه الأثناء أسس فوكو (في شهر شباط/فبراير 1971) إلى جانب Jean-Marie Domenach Pierre Vidal-Naquet مجموعة الاستخبار حول المعتقلات (GIP) ، ولم تقف هذه الاحتجاجات عند حد السجون والمعتقلات، بل سرعان ما انفجرت في قطاعات أخرى: كقطاع الصحة، حيث أسس=

هذه هي الشروط الثلاثة الأساسية التي جعلت وجه المثقف الخصوصي، يظهر ويتميز ويبرز ويلفت إليه الأنظار، وسط هذا التدافع والجدال والصراع الذي طال المجالين السياسي والثقافي معاً، في السبعينيات من القرن الماضي، محاولاً دفع وجه المثقف الكوني وقبله المثقف العضوي إلى خلفية المشهد، وكأن الزمن المعاصر، زمن المجتمعات التي أصبح فيها المركب التقني العلمي سلطة، تتنازع التحكم فيها السلط كافة، قد حكم عليهما بالفوات والموت والاختفاء والتلاشي. يذهب فوكو إلى هذا الرأي في نصوص نشرها في المحكي والمكتوب (Dits et Ecrits) أبرزها نصان، هما: «المثقف والسلط»([1]) و«الوظيفة السياسية للمثقف»([2]). وهما معاً يتكاملان مع آراء فوكو في كتاب تاريخ الجنسانية عن علاقة المعرفة والسلطة، كما رأينا في قسم سابق، تلك العلاقة التي سنرى كيف أن فوكو سيحدد في إطارها ـ من زاوية نظر جينيالوجية دقيقة ـ موقع المثقف الخصوصي، ووظيفته في المجتمع المعاصر، بديلاً، لا بد منه للمثقف الكوني الذي أبت رياح الأزمنة المعاصرة في الثلث الأخير من القرن العشرين، إلا أن تقذف بوجهه في دجى النسيان.

= عام 1972 الأطباء والممرضون والمساعدون الاجتماعيون مجموعتين: إحداهما للاستخبار عن الصحة، والأخرى للاستخبار عن ملاجئ المرضى النفسيين، وكقطاع المناجم الذي عرف بدوره احتجاجات كبرى، وتنصيب محكمة شعبية، تتولى الاستماع إلى الشهود من عمال وأطباء، عما يجري من مآسٍ داخل المناجم، إثر مقتل 16 منجماً في حادثة شغل نتيجة إهمال السلطات المنجمية عام 1970. وإذا كانت مجموعة الاستخبار عن المعتقلين قد أدرجت نشاطها في إطار عام، هو إطار التساؤل، لا عن أوضاع السجون فقط، بل عن أوضاع المؤسسة القضائية والحقوقية في فرنسا، معتمدة فيه على شهادات أهالي المعتقلين ومحاميهم وأطبائهم، وعلى شهادات المعتقلين أنفسهم، جامعة تلك الشهادات والأخبار في كتيبات تنشر على الرأي العام بشكل دوري، فإن مجموعات الاستخبار حول المصحات والملاجئ العقلية أدانت ـ من خلال تجميع الأخبار والمعطيات الملموسة عن أوضاع المرضى والنزلاء ـ تحويل هذه المصحات والملاجئ إلى معتقلات حقيقية، يعاني فيها المرضى ما يعانيه المعتقلون في السجون، من أشكال العنف والحرمان من أبسط الحريات. ولا شك في أن هناك تماثلاً حقيقياً ما بين المشاكل العينية التي أضحت الشغل الشاغل لأعضاء هذه المجموعات، من أطباء ومحامين وقضاة وممرضين وعمال اجتماعيين وفلاسفة وعلماء اجتماع... والقضايا التي عالجها فوكو في كتبه الشهيرة عن تاريخ العيادة والسجون والجنون... ولذلك كان فوكو يقول دوماً إنه عندما يعود القهقرى للحفر في أعماق التاريخ، فإنه يفعل ذلك لا للهروب من الحاضر، بل لتشخيصه وتسليط الأضواء الكاشفة عليه. وفي هذه الشروط ذاتها، شروط انبثاق مجموعات الاستخبار التي أخذ تقنيو المعرفة العملية يستخدمونها في إطار معرفتهم بمجال تخصصهم ومجال عيشهم، بوصفهم سلطة تمكنهم من فضح وإدانة ما يجري في رحابها من ممارسات مشينة، ولد مفهوم المثقف الخصوصي لدى فوكو.

([1]) Michel, L'Intellectuel et les pouvoirs, pp. 747-752

([2]) Michel, La Fonction politique de l'intellectuel, pp. 109-114.

يرى فوكو أن الزمن الذي كان فيه المثقف الكوني يسمح لنفسه بـأن يعطـي الـدروس، تلو الأخرى، للناس في ما يتعين علـيهم أن يختـاروه مـن خيـارات سياسـية، معتـبراً نفسـه ـ بحكم تخصصه في الكوني، في المعرفة والبحث عن الحقيقة ـ ممثلاً لهذا الكوني، مـدافعاً عنـه ضد جبروت السلطة الحاكمة التي تحاول طمسه باسم القيم الخصوصية للشعب أو الأمة أو الطبقة أو العرق أو مصلحة الدولة، منصّباً نفسه ضميراً للإنسانية جمعاء، هذا الزمن قد ولى وانقضى. وأتى زمن مثقف من طراز جديد، أكثر تواضعاً من المثقف الكوني، وأكثر فاعلية منـه في الآن نفسه. إنه المثقف الخصوصي الذي يتأسس وجـوده عـلى علاقـة جديـدة، تكونـت في السنوات الأخيرة بين النظرية والممارسة، علاقة أصبح المثقف بموجبها ـ بـدلاً مـن أن يتحـدث محل الناس ـ يتحدث انطلاقاً من محله، خبيراً وتقني معرفة متخصصاً في هذا القطاع أو ذاك من قطاعات الحياة الاجتماعية العينية التي يمتلك فيها، وفيها فقط، سلطة ثقافية تمكنه، إذا أراد ذلـك، مـن أن يسـاهم بخبرتـه، وأفكـاره ومناهجـه النقديـة وطريقـة تفكـيره وعملـه وممارسته، في إضاءة «وضع خاص، ميدان اجتماعي، ظرفيـة، يمكنـه أن يحمـل إليهـا بالفعـل مساهمته النظرية والعملية. وفي هذه اللحظة بالذات، يمكن استخلاص النتـائج السياسـية في ما يتعلق مثلاً بمشكلة القانون الجنائي، أو القضاء...». وبعبارة أخرى، تكمـن وظيفـة المثقـف في أن يحمل إلى إدراك الناس وطريقـة تعـاملهم النقـدي مـع مشـاكلهم الخاصـة، الملموسـة، القطاعية، ما يعرف عنها في نطاق تخصصه المعـرفي مـن معلومـات ومعطيـات، ولهـم كامـل الحرية في أن يستخلصوا منها الخيارات السياسية العملية التي يشاءون.

وفي كل الأحوال، ليس المثقف وصياً على الناس، ولا ضميراً لهم، وعنـدما يشـعر بواجـب قول الحقيقة، فإنه يقولها في حدود نطاق تخصصـه المعـرفي الـذي يملـك فيـه سـلطة شرعيـة مرخصاً له بها، تشهد على ذلـك ديبلوماتـه وشـهرته العلميـة والمعرفيـة. وعنـدما يقـول مـن موقعه الثقافي رأيه، ويحدد موقفه النظري والعملي من قضـايا عصره التـي تـدخل في نطـاق تخصصه، فللناس الذين يتلقون خطابه أن يستفيدوا منها في اتخاذ ما يرونه مناسـباً لمعالجـة قضاياهم الراهنة، سواء في الشغل، أم السكن، أم الصحة، أم التعلـيم، أم الحـرب والسـلم، أم العدالة والقانون... إلخ.

لم تعد هذه العلاقة الجديدة بين النظرية والممارسة تطرح نفسـها ـ في

نظر فوكو ـ كما لو كانت مجرد قضية نظرية، لأنها في حقيقتها العميقة قضية عملية، على المثقفين أن يجسدوها في ممارساتهم العملية. وخير مثال على ذلك، هو مسار فوكو الشخصي الذي يقول عن نفسه، في هذا الصدد، إنه كان يحرص دوماً على أن تكون كتبه جزءاً من سيرته الذاتية إلى الحد الذي يمكن القول معه إن تلك الكتب لم تكن إلا مشاكله الشخصية مع الجنس والسجن والجنون([1])، وإنه كان يحرص دوماً على أن يقيم في ذاته نوعاً من الارتباط بين الأنشطة العملية التي هي أنشطته وأنشطة معاصريه في الزمن الراهن من جهة، وبين أعماله النظرية، التاريخية من جهة أخرى. وعندما كان يتوغل ـ خلال بحوثه الجينيالوجية ـ في أعماق التاريخ، فإنه كان يفعل ذلك بالقدر الذي يضيء به مشاكل الحاضر وقضاياه العملية، لأنه كان دوماً يربط الأسئلة التي يطرحها على التاريخ «بعلاقات مباشرة ومعاصرة مع الممارسة العملية»([2]). والدليل على ذلك ـ يخبرنا فوكو ـ أنه كتب المراقبة والمعاقبة ، لأنه كان قبل ذلك مهتماً بأحوال السجون، اهتماماً قاده إلى القيام بأعمال تروم فضح ما كان يجري فيها من انتهاكات لحقوق المعتقلين، وأنه كتب ولادة العيادة ، لأنه أمضى بعضاً من الوقت في المستشفيات النفسية، واقفاً على أحوالها مباشرة. غير أنه لم يكتب لا هذا الكتاب ولا غيره من الكتب، لكي يلزم الناس المعنيين في راهنهم، باتباع آرائه كما لو كانت قانوناً ملزماً لممارساتهم، أو وصفة يتعين تطبيقها لمعالجة المشاكل، سواء في ما يتعلق بقضايا السجن أم قضايا الصحة. وإنما كتب ما كتب ليطرح على الفاعلين في هذه المؤسسات أسئلة، يتعين عليهم أخذها أو عدم أخذها بالحسبان، في تحديد مشاكلهم في هذا المضمار، واتخاذ القرار العملي الذي يرونه مناسبا لها. «خذوا على سبيل المثال ـ يقول فوكو ـ كتاب تاريخ الجنون : يقف وصفه للجنون وتحليله له عند سنوات 1814 ـ 1815، لم يكن إذن كتاباً، يقدم ذاته كما لو كان نقداً لمؤسسات الطب النفسي الحالية، بيد أنني كنت أعرف بما فيه الكفاية طريقة اشتغالها لكي أتساءل عن تاريخها. ويبدو لي أنني صنعت تاريخاً مفصلاً بما فيه الكفاية، يمكّنني من أن أطرح أسئلة على الناس الذين يعيشون راهناً في المؤسسة»([3]).

([1])Michel, L'Intellectuel et les pouvoirs, pp. 747-748.

([2])المصدر نفسه، ص 748.

([3])المصدر نفسه، ص 748.

وإذا كان بعض الفاعلين في المجال الصحي أو في المؤسسات السجنية قد تلقى هذه الأسئلة، كما لو كانت اعتداء عليهم، وإدانة لهم، وإعلاء من شأن المجانين والمعتقلين، ودفاعاً عنهم، فإن فوكو يرى أنه لم يكن يقصد بكتبه أن يقيم محاكم تفتيش، لا لهؤلاء ولا لأولئك، بل كان هدفه هو مساءلتهم عما إذا كانوا قادرين على تحمل تاريخ مؤسساتهم مع الأخذ في الحسبان ما يكشف عنه هذا التاريخ من نمط من العقلانية، ونوع من البداهة والمسلمات... تاركاً لهم حرية الجواب، واتخاذ المواقف التي تناسبهم، داعياً إياهم إلى التعاون من أجل طرح أسئلة جديدة، وارتياد آفاق جديدة للنقد والتحليل.

لا يقدم فوكو سيرته الفكرية إلا حالة تمثيلية للعلاقة الجديدة التي اعتاد المثقفون ـ الذين يشتغلون على غراره ـ على إقامتها في كتاباتهم وممارساتهم العملية بين النظرية والممارسة، الأمر الذي جعلهم، كما قلنا، يقفون على طرفي نقيض من نموذج المثقف الكوني، سواء تجسد في سارتر خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أم في زولا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن سار على نهجهما. ولما كان هؤلاء المثقفون الجدد يقفون على طرفي نقيض من المثقف الكوني، سماهم فوكو ـ في سياق العلاقة الجديدة بين النظرية والممارسة ـ بالمثقفين الخصوصيين الذين: «اعتادوا ـ يقول فوكو ـ أن يشتغلوا لا في إطار الكوني والنموذجي والعادل والصادق بالنسبة للجميع، بل في قطاعات محددة، وفي نقط معينة، تضعهم فيها إما ظروفهم المهنية أو شروط حياتهم (كالسكن، والمستشفى، والملجأ، والمختبر، والعلاقات العائلية أو الجنسية). وقد اكتسبوا بالتأكيد، في إطار ذلك، وعياً بالصراعات، ملموساً ومباشراً أكثر من غيره. وعثروا في ذلك على مشاكل خصوصية، نوعية، غير كونية، مختلفة في الأغلب عن مشاكل البروليتاريا والجماهير. ومع ذلك كله، اقتربوا منها اقتراباً حقيقياً، لسببين في ما أعتقد: لأن الأمر يتعلق بصراعات حقيقية، مادية، يومية، ولأنهم كانوا يصادفون في الأغلب ـ وإن في صورة مغايرة ـ الخصم نفسه الذي تصادفه البروليتاريا والفلاحون أو الجماهير: الشركات المتعددة الجنسيات، الجهاز القضائي والبوليسي، المضاربات العقارية... إلخ، وهذا ما أسميه بالمثقف الخصوصي في مقابل المثقف الكوني»([1]).

([1]) Michel, La Fonction politique de l'intellectuel, p. 109.

في إطار هذا التعارض والتقابل، يفحص فوكو بعين جينيالوجية التكوّن التاريخي والاجتماعي لكل من المثقف الكوني، والمثقف الخصوصي (الذي يقدم فوكو نفسه حالة من حالاته كما رأينا)، فينتهي به الفحص إلى التأكيد أنه إذا كان المثقف الكوني، بحسب سارتر، وبحسب التقليد المنبثق من الصراع حول قضية دريفوس، يتميز عن اختصاصيي المعرفة العملية الذين يسخرون كفاءاتهم لخدمة الرأسمال والدولة البرجوازية، بكونه ـ على الرغم من انحداره منهم في معظم الأحيان ـ يتجاوز خصوصياته الطبقية باكتساب وعي كوني، يجد تعبيره الناجز في الكاتب وفعل الكتابة، فإنه ما أن يصبح التسيس ممكناً، انطلاقاً من تخصص كل واحد من هؤلاء الاختصاصيين (مهندسين كانوا أم أطباء أم فلاسفة أم علماء اجتماع أم أساتذة جامعات...) حتى يتهاوى ذلك الامتياز والتميز الذي قام عليه صرح المثقف الكوني زمناً طويلاً. وبالفعل أظهرت التجربة التاريخية ـ بحسب فوكو ـ أن اختصاصيي المعرفة، من علماء وقضاة وعمال مختبرات وأطباء وأساتذة وعلماء اجتماع وفلاسفة وعلماء نفس ومحامين ومؤرخين... بمقدورهم كلما ربطوا أفقياً بين نمط من المعرفة وآخر، ونقطة تسيس وأخرى، أن يساهموا من خلال تعاونهم في تسييس المثقفين... من دون أن يكون عليهم مغادرة تخصصاتهم. وعندئذ يأخذ الكاتب بوصفه الوجه البارز للمثقف الكوني في الاختفاء، ليحل محله تدريجياً الأستاذ الجامعي والجامعة لا بوصفهما المكونات الأساسية لظاهرة المثقف الخصوصي، بل بوصفهما العنصرين اللاحمين اللذين تلتقي عندهما كل العناصر الأخرى المكونة للمثقف الخصوصي. وينبغي ألا ننسى ـ يقول فوكو في هذا الصدد ـ أن الجامعة هي المؤسسة التي يمر منها اختصاصيي المعرفة جميعهم، ومن هنا أهميتها البالغة في الجمع في ما بينهم.

يرى فوكو أن هذا المثقف الخصوصي لم يظهر إلا عبر مسار طويل، امتد منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وأن عالم الذرة الأمريكي روبرت أوبنهايمر J. Robert (Oppenheimer) (1904 ـ 1967) هو الذي مثل ـ بآرائه ومواقفه ـ نقطة انتقال من نمط المثقف الكوني إلى نمط المثقف الخصوصي، إذ كان يتدخل في الساحة العمومية متحدثاً عن مخاطر الذرة، وعن الحرب والسلم، من موقعه الخصوصي في المؤسسة العلمية، بوصفه عالماً خبيراً في شؤون الفيزياء النووية. ولأن مخاطر الذرة مخاطر تهدد الإنسانية جمعاء، لم

يكن لخطاب أوبنهايمر عنها أن يكون إلا خطاباً كونياً. ومن هنا منزلته الوسطى بين منزلتي المثقف الكوني والمثقف الخصوصي.

ويرى فوكو أن حالة أوبنهايمر هي الحالة الأولى التي تابع فيها رجل السياسة، المثقف ورجل العلم، متابعة قضائية، لا بسبب خطاب عام وكوني ألقاه على الناس، بل بسبب خطاب متخصص في معرفة يمتلكها: لقد أصبح المثقف الآن لا يقلق السلط القائمة بخطاب عام عن القيم الكونية فحسب، بل بخطاب دقيق يعبر عن معرفة متخصصة أيضاً.

وعليه، كلما بحث المثقف الخصوصي عن أصله إلا ووجده متجسداً، على أحسن ما يكون في العالم ـ الخبير من أمثال أوبنهايمر وأينشتاين (Albert Einstein) (1879ـ 1955) وأضرابهما. أما المثقف الكوني الذي ظهر في نهاية القرن التاسع عشر، وسيطر منذ بداية القرن العشرين ـ وإن كان قد ظهرت بوادره منذ القرن الثامن عشر مع فولتير ـ فقد انحدر من أصل آخر هو رجل القانون ـ العين، ليجد «تعبيره الأسمى في الكاتب، حامل الدلالات والقيم التي يتعرف فيها الجميع إلى نفسه».

ويرى فوكو أنه إذا كان المثقف الخصوصي قد اكتسب منذ أوبنهايمر أهمية متزايدة، لا في المشهد العلمي والتقني للمجتمعات المعاصرة فحسب، بل في مشهدها السياسي أيضاً، فلأن البنيات العلمية والتقنية عرفت تطوراً هائلاً في تلك المجتمعات منذ الستينيات من القرن العشرين، بكل ما يحمله ذلك التطور من مشاكل ومخاطر، تهدد الناس كافة، وتهمهم. ومن هنا طابعها المزدوج: العلمي والسياسي، فالمشاكل ـ الناجمة عن التقنية والعلم ـ التي تهم عموم الناس، لا يمكن أن تكون إلا مشاكل سياسية. وعلى الرغم من الصعوبات والأخطاء التي رافقت أداء المثقف الخصوصي لدوره، وبخاصة في فرنسا، حاكمة عليه بالانعزال عن جمهور الناس، الأمر الذي جعل البعض يحن إلى عهد المثقف الكوني صاحب الرؤى الشمولية إلى العالم، فإن تطور المجتمعات المعاصرة، العلمي والتقني خصوصاً، يضاعف أهمية الدور السياسي الذي على المثقف الخصوصي أن يقوم به، لا بوصفه وزيراً أو زعيم حزب، بل بوصفه عالماً خبيراً: عالم ذرة، وكيميائياً، وإحيائياً وعالم اجتماع وصيدلانياً وفيلسوفاً ومحللاً نفسانياً ومؤرخاً ورجل قانون... إلخ، فللمثقف الخصوصي سلطة يستمدها من المعرفة التي تخصص فيها، ويعترف

له بها الجميع، دولة ومجتمعاً، بل إن المعرفة هي في حد ذاتها سلطة، يتعين على صاحبها ألا يفرط فيها، بحجة أن تلك المعرفة محلية، لا تهم إلا أصحابها، ولا تهم سائر الناس، أو أنها معرفة في خدمة الرأسمال والدولة، ولا تهم غيرهما، أو أنها معرفة لا تهم الناس لأنها تنشر في ما بينهم أيديولوجيا جديدة علموية هذه المرة. ليست هذه الحجج كلها في نظر فوكو إلا أقنعة، تختفي وراءها الرغبة في تجريد المثقف من السلطة التي تخولها له الحقيقة والمعرفة بهذا القطاع أو ذاك من قطاعات الحياة البشرية، وتحرمه من القيام بدوره الطبيعي في المجتمعات الحداثية المعاصرة، ذلك الدور الذي يكمن في استخدامها لمواجهة السلط المحلية السائدة في تلك القطاعات ذاتها.

ها هنا نجد فوكو يحاول أن يبني المثقف الخصوصي بناء نظرياً، محدداً وظائفه وأدواره في المجتمعات الحداثية على أساس علاقة أخرى تربط هذه المرة بين زوجي الحقيقة والسلطة، أو المعرفة والسلطة، بعد أن بناه سابقاً على أساس موقفه من العلاقة بين النظرية والممارسة. لكن، أليست علاقة المعرفة (والحقيقة) بالسلطة إلا الوجه الآخر ـ بمعنى من المعاني ـ لعلاقة النظرية بالممارسة؟

على المثقف الخصوصي إذن ألا يعتبر أن السلطة توجد هناك، بعيداً عن تخصصه المعرفي، هناك في جهاز الدولة وفي المؤسسات الحزبية والإدارية، وفي يد الطبقة السائدة، وفي معترك المشهد السياسي العام للمجتمع الديمقراطي المعاصر، وأن معرفته وحرفته لا تهمه إلا هو وزملاءه ومشغليه، ولا علاقة لها بالجمهور من الناس، ولا أثر لها في حياتهم، فهي لا تعنيهم من قريب أو بعيد، بل يتعين عليه أن ينتبه إلى أن السلطة علاقات، تربط في ما بين البشر، لا في شكل تواصل وتبادل للمعنى فقط، ولا في شكل تبادل للرغبة فقط، بل في شكل يسمح لكل منهم بأن يفعل في الآخر، ويؤثر فيه ويحكمه. ولما كان الإنسان علاقات قبل كل شيء، فإن السلطة ملازمة له، توجد أينما يوجد، وليست شيئاً يمكن للبعض أن يمتلكه، ولا يمكن للآخرين أن يمتلكوه.

بهذا المعنى العلائقي، توجد السلطة في جزئيات وتفاصيل حياة الناس، ولا يخلو من وجودها أي مكان، ولا أي قطاع، ولا أي نشاط في الفضاء

الاجتماعي، فهي ذات وجود محلي، ميكروفيزيائي... لا تعبر عن نفسها في أجهـزة الدولـة أو الحكومة فقط، بل تعبر عن نفسها أيضاً في العلاقـات الاجتماعيـة كلهـا، في الأسرة بـين الأب وأبنائه، والزوجة وزوجهـا، وفي المدرسـة بـين الأسـتاذ وطلبتـه وتلاميـذه، وفي المستشـفى بـين الطبيب ومرضاه... وفي أبسط حديث يدور بين شخصين، وفي المختبرات والمراكـز والمؤسسـات العلمية الموكول لها إنتاج المعرفة وقول الحقيقة، وتمييزها عما ليس حقيقة. ينـتج مـن ذلـك نتائج مهمة، هي:

1 ـ إننا لا نكون في الحياة العملية الملموسة أمام السلطة، بـل نكـون دومـاً أمـام سـلط، متنوعة، محلية، نوعية، خاصة، ولولا وجودها لما وجدت الأشكال الكـبرى للسـلطة كالسـلطة السياسية التي نشخصها عادة ـ من منظور حقوقي ـ في الحكومـة وجهـاز الدولـة. ولا يمكـن الحديث عن الديمقراطية بوصفها شكلاً سياسياً لنظام الحكم في بلد ما، إلا بوجـود نمـط مـن علاقات السلطة والحكومة والتأثير المتبادل، تـنظم الحيـاة الاعتياديـة اليوميـة المشـتركة بـين الأفراد والجماعات، داخل الأسرة، والمدرسة، والمصنع، والمستشفى، والحي السـكني، والمـنجم، والملعب... إلخ.

2 ـ ولما كنا أمام سلط مجهريـة، خاصـة، محليـة، ولمـا كانـت كـل سـلطة تتحـدد بنـوع المقاومات التي تواجهها وتنتج منها بالضرورة، فإن استراتيجية كفـاح المستضـعفين مـن أجـل الحرية والعدالة والحقوق والقيم الإنسانية الكبرى، لا يمكن أن تكون إلا على شكل مقاومات محلية، قطاعية، تواجه سلطاً محلية، ملموسة، في السجن، أو المصحة والملجأ والمستشـفى، أو الأسرة، أو المصنع، أو المدرسة والجامعة ومركـز البحـث العلمـي... إلـخ، فينـتج مـن ذلـك أن الكفاح الفاعل من أجل الكوني، لا يكون ممكناً إلا انطلاقاً من الخصوصي والقطاعي والمحـلي. وإذا كـان هـذا الكفـاح يختلـف ـ بطابعـه المحـلي والخصـوصي ـ عـن الكفاحـات الطبقيـة الكلاسيكية للطبقة العاملة وجماهير الكادحين، فإنه يلتقـي معهـا عـلى الـرغم مـن اختلافـه عنها.

3 ـ لما كانت السـلطة ذات وجـود مجهـري، لا يخلـو منهـا قطـاع مـن قطاعات حياة المجتمع، فإن المعرفة التي يشتغل بها المثقـف الخصـوصي ـ الخبير العالم ـ في إطار مؤسسات إنتاج الحقيقة والمحافظة عليها، وتحديـد

معاييرها واستهلاكها ونشرها ومراقبتها، لا يمكن هي الأخرى أن توجد «خارج السلطة ولا من دون سلطة»، فهي خاضعة في تكوّنها لسياسة عامة، بل لاقتصاد سياسي للحقيقة يختلف من مجتمع إلى آخر، ومن نظام سياسي إلى آخر، ولا يمكن تحريرها من أي نظام للسلطة، لأن الحقيقة هي نفسها سلطة. ولأنها كذلك، فإنها تكون دوماً موضوعاً لصراعات اجتماعية (سياسية، أيديولوجية، دينية، لا تكاد تنتهي إلا لتبتدئ من جديد).

يترتب على هذه النتائج، وفي إطارها، أن ما يهمنا في المثقف ـ بحسب فوكو ـ ليس كونه حاملاً لقيم كونية، بل كونه يشغل موقعاً نوعياً خاصاً، يستمد خصوصيته من نمط العلاقة التي تربطه بالوظائف العامة للمعرفة في المجتمعات المعاصرة.

ومن هذه الزاوية، يتحدد المثقف بخصوصية ثلاثية، تتدرج بحسب مستويات ثلاثة:

ـ خصوصية موقعه الطبقي في المجتمع (بوصفه برجوازياً صغيراً في خدمة الرأسمال والدولة. غير أن هذه الخدمة لا تلغي كونه يكتسب بفضلها مكانة استراتيجية في المجتمعات المعاصرة).

ـ وخصوصية موقعه في مجال تخصصه المعرفي (طبيعة مجال تخصصه المعرفي، مكانته في ذلك المجال، الإكراهات الاقتصادية والسياسية الناجمة عن سياسة الحقيقة السائدة في بلده، تلك الإكراهات التي يتعين عليه أن يخضع لها، أو أن يقاومها تبعاً للظروف والأحوال، سواء في المختبر أم الجامعة، أم المستشفى، أم غيرها من القطاعات التي يضطلع فيها المثقف بمسؤوليات تقنية وإدارية (هي في حقيقتها مسؤوليات سياسية).

ـ وخصوصية سياسة المعرفة والحقيقة التي تؤطر وجوده ووظائفه في المجتمعات المعاصرة. وعلى هذا المستوى يمكن لموقع المثقف وكفاحه المحلي في نطاق تخصصه المعرفي أن يكون لهما آثار عامة وكونية.

ذلك أنه لما كانت الحقيقة أو المعرفة (أو نظامها على وجه التحديد) تؤدي دوراً، لا يستهان به في تحديد بنيات المجتمعات المعاصرة ونمط اشتغالها، فإن تلك الحقيقة تصبح موضوع صراعات بين مختلف الفاعلين. رهان تلك الصراعات تحديد مكانة الحقيقة في المجتمع، والتحكم في تحديد

معاييرها، وفي تحديد وظيفتها الاقتصادية والسياسية في المجتمعات المعاصرة. ومن البديهي ألا يبقى المثقف لامبالياً بما يجري في نطاق تخصصه من صراعات، ولا أمام ما قد ينجم عن تطبيق هذه السياسة أو تلك في مجال المعرفة من آثار في معايير تحديد الحقيقة، ومكانتها ودورها في المجتمع، وبالتالي في مكانته ودوره فيه. وكل انخراط للمثقف في هذه الصراعات التي تساهم في تحديد سياسة الحقيقة وتوجيهها على هذا النحو أو ذاك، يكون صراعاً محلياً خاصاً، تجري وقائعه على ساحة قطاع تخصصه المعرفي، ويكون في الوقت نفسه صراعاً كونياً، يهدف إلى إعلاء مكانة الحقيقة في المجتمع، ومنحها دوراً، يتزايد في شؤونه باستمرار.

بيد أن ذلك، يتطلب من المثقف أن يعمل بدأب متواصل من أجل سن سياسة بديلة للحقيقة، لا تكتفي بمحاولة تغيير وعي الناس، أو التحكم النقدي في الأيديولوجيا المصاحبة للعلم، بل تتعدى ذلك أولاً إلى «تغيير النظام السياسي، والاقتصادي، والمؤسساتي لإنتاج الحقيقة» في المجتمع المعاصر، وتتعداه ثانياً لا إلى محاولة تحرير الحقيقة من كل نظام للسلطة (إذ الحقيقة نفسها سلطة) بل إلى تحرير سلطة الحقيقة من كل أشكال الهيمنة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي ظلت تشتغل في إطارها إلى حد الآن.

وفي هذا وذاك، تكمن فرادة المثقف الخصوصي، مثقف المجتمعات العصرية التي أصبح فيها العلم والتقنية رأسمالاً حاسماً، وسلطاناً قاهراً، ورهاناً سياسياً يتحدد بنمط تدبير المصالح والإرادات المتضاربة فيه، لا مصائر تلك المجتمعات وحدها، بل مصير البشرية جمعاء.

رابعاً: المثقف الجماعي

لا يقف بورديو على طرفي نقيض من فوكو في كثير من القضايا التي يثيرها هذا الأخير في معرض تأريخه الجينيالوجي للمثقفين في المجتمع المعاصر، وفي فرنسا على وجه التحديد، وفي نقده الصارم للمثقف الكوني الذي يعتبر سارتر وجهه البارز من دون منازع، وفي ما يفضي إليه ذلك النقد أحياناً من نتائج يهمنا منها ـ في هذا البحث ـ تحديد موقع المثقف في المجتمع المعاصر ودوره ووظيفته... بيد أن هذا التماثل الذي قد نلمسه في هذه القضية أو تلك، ينبغي ألا يغطي عن أنظارنا أوجه الاختلاف الكثيرة

الناجمة عن الاختيارات المنهجية والمسارات الفكرية المتباينة لكل من المفكرين الكبيرين، في فضاء الممكنات الثقافية الفرنسية، خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

رأينا كيف أن فوكو انتقل بواسطة استعمال نيتشه وهايدغر، ونيتشه أكثر من غيره، من فلسفة المعرفة والبنية والموضوع إلى فلسفة المعنى والتكون والذات، انتقالاً أصيلاً سمح له بالجمع في مشروعه الفكري، على نحو مبدع، بين مكتسبات الفلسفتين وتجاوزهما معاً. وهذا ما جعل الباحثين الأمريكيين رابينوف ودريفوس ينتهيان من بحثهما في نصوص فوكو، ومن استجوابهما له، إلى خلاصة أساسية حرصا على تسجيلها في عنوان كتابهما الشهير حول مساره الفكري، هي: أكثر من البنيوية وأكثر من التأويلية (بل إنهما يتحدثان عن طريقة فوكو بكونها بنيوية تأويلية). فعلى هذا الأساس أصبح ممكناً لفوكو أن يتحدث عن اقتصاد سياسي للحقيقة كما رأينا سابقاً.

أما بورديو، فرأينا أيضاً كيف أنه انتقل هو الآخر من كونه بنيوياً صورياً على طريقة شتراوس (في المنزل القبايلي على سبيل المثال) منحازاً إلى فلسفة المعرفة والموضوع ضد فلسفة المعنى والذات، إلى بناء رؤية سوسيولوجية للكون الاجتماعي، قائمة على أساس الجمع المبدع بين الفلسفتين معاً، في فلسفة جديدة، حرص بورديو على وصفها بكونها فلسفة علائقية، تطبعية، عملية، لا تفصل بين الموضوع والذات، ولا بين البنية والفاعل، ولا بين العلاقة والمعنى. وقد تم هذا الانتقال لبورديو باستخدام ماكس فيبر، وميرلوبونتي، وماركس ـ أطروحات عن فيورباخ ، وفيتغنشتاين على نحو ما رأينا في مبحث سابق من هذا البحث. وعلى هذا الأساس، أصبح ممكناً لبورديو أن يتحدث عن اقتصاد الظواهر الرمزية، ودراسة المنطق النوعي لإنتاج الخيرات الثقافية وتداولها.

وإذا كان بورديو قد اهتم اهتماماً كبيراً بالثقافة، بعد أن كان قد اهتم في دراساته حول الجزائر بأشكال الوعي السياسي وأسس الصراعات السياسية، فليس لكونه منح للثقافة أولوية أنطولوجية، جاعلاً منها بذلك العامل المفضل لتفسير الظواهر الاجتماعية، بل لكونه انتبه ـ بحسب أقواله ذاتها في كتاب أسئلة السوسيولوجيا (Questions de sociologie) ــ إلى أن ميدان الثقافة ظل مهملاً، لا يهتم به إلا القلائل من الباحثين الذين كانوا يعملون في إطار

الشعار القائل لإن الثقافة السائدة هي ثقافة الطبقات السائدة، متأرجحين بين نزعة اقتصادوية مبتذلة، ونزعة روحية أو مثالية، و«كانت النزعتان تشتغلان كما لو كانتا تؤلفان زوجاً إيبستمولوجياً»([1]) متكاملاً، تطبق بمقتضاه النزعة المادية الاقتصادوية في دراسة حركة الخيرات المادية، والنزعة المثالية في دراسة حركة الخيرات الثقافية. ولم يكن هذا النوع من التحليل قادراً ـ بحسب بورديو ـ على إماطة القناع الذي كان يخفي تناقضات المثقفين، ولا يسمح بإلقاء الضوء على آليات صراعاتهم ومصالحهم النوعية... إلخ، فظل عالم المثقفين يبدو كما لو كان عالماً استثنائياً، لا يخضع لما تخضع له العوالم الاجتماعية الأخرى من تناقضات وصراعات حول المصالح والمنافع المختلفة، في حين أن كل القرائن كانت دوماً تثبت أن هذا العالم، وإن كان عالماً متخصصاً في البحث عن الحقيقة، وفي المحافظة على القيم الكونية لبني البشر، ينتمي هو الآخر إلى هذا العالم البشري الذي تحركه الرغبة والحاجة والمنفعة، ولا تمثل فيه إرادة المعرفة، والحقيقة، إلا الوجه الآخر لإرادة السلطة والهيمنة.

وما أن يتجاوز الباحث المهتم بسوسيولوجية المثقفين والظواهر الثقافية، هذا البديل الزائف: روح/مادة ـ إنسان/طبيعة ـ مجال الغايات والمعنى والفهم/ومجال العلاقات والآليات والأسباب والتفسير، إلى دراسة عالم المثقفين والظواهر الثقافية والروحية، باعتباره خاضعاً لمنطق اقتصادي، تحدده المنافع والأرباح والفوائد النوعية الخاصة به، والتي لا يمكن اختزالها في مجرد المنافع والأرباح الاقتصادية، حتى يبدو عالم المثقفين على حقيقته الاجتماعية الواقعية، واقفاً على رجليه، وحتى ينتبه المثقفون إلى أن أفعالهم ومواقفهم، والتزاماتهم ذاتها، خاضعة إلى ما يخضع له السلوك البشري في الحقول الاجتماعية الأخرى كافة، أي للمنفعة والمصلحة والفائدة ولقانون الصراع، على الرغم من المظهر الخادع الذي يبدو عليه الحقل الثقافي، مظهر التحرر من منطق الرغبة والمنفعة والربح والمصلحة والسيطرة، مظهر التضحية بكل شيء، في مقابل الانتصار للقيم المثلى وللفضيلة. هذا في الوقت الذي يكشف فيه التحليل السوسيولوجي، القائم على أساس مفهوم الاقتصاد الرمزي، أن تلك الفضيلة ليست في نهاية التحليل إلا خضوعاً لضرورة اجتماعية قاهرة

([1])Pierre Bourdieu, Questions de sociologie , documents (Paris: Minuit, 1984), p. 61 .

يعجـز المثقفـون، بوصـفهم فـاعلين، عـن تجاوزهـا، فيبـدو ذلـك الخضـوع في مـواقفهم وخطاباتهم، كما لو كان خضوعاً للفضيلة، فالفضيلة هنا ليست إلا الضرورة، وقد تقنعت في ثوب الفضيلة.

والدليل على أن عالم المثقفين عالم نفعي مغرض، عالم صراع لا هوادة فيه من أجل الربح والمصلحة والمنفعة، هو المفارقة التي يلاحظهـا بورديـو في سـلوكاتهم ومـواقفهم بـين كـونهم يتخذون بكل يسر مواقف تقدمية في ما يتعلق بالسياسـة العامـة لبلـدانهم والعـالم، في حـين يميلون إلى اتخاذ مواقف محافظة في كل مـا يتعلـق بالسياسـة الثقافيـة عمومـاً، وبالسياسـة التعليمية والجامعية على وجه الخصوص.

وأقدم بورديو منذ الستينيات من القرن الماضي على أن يضع موضع الاهتمام ـ من خلال بحوثه في الاقتصاد الرمـزي ـ مـا اعتـاد المثقفـون وضـعه خـارج كـل أشـكال الاهـتمام: وهـو اهتمامهم الخاص، ورهاناتهم الخاصة([1])، وذلك قصـد القطيعـة مـع هـذا السـلوك المتنـاقض الذي لا يعترف بتناقضات المثقفين، ولا بتناقضات حقلهم الثقافي، باعتباره مجـرد شـكل آخـر من أشكال التعاطي الاجتماعي، جاعلاً بذلك الظواهر الثقافية خارج كل تحليل علمي.

وإذا كان بورديو قد أقدم على ذلـك، وهـو يعـي أن أي نـزع للطـابع السـحري عـن كـون المثقفين سيقلقهم ويجرح نرجسيتهم (جرحاً يتمم الجروح النرجسية التي نجمت تاريخيـاً عـن التحليل العلمي مع كوبرنيك، وداروين، وفرويد، والبنيوية...)، ويطلق مقاوماتهم التي لن تـرى في الكشف العلمي عن المضمر والضمني والمستتر في ذلك الكون الثقافي إلا إدانة لهـم، وتهجـماً شخصياً عليهم، وتصفية حسابات معهم، وبخاصة أنه ينتمـي إلى الكـون الثقـافي الـذي ينتمـون إليه، يقاسمهم اهتمامهم بمنافساته، وهمومهم برهاناته، وسعيهم إلى اكتساب منافعه الخاصة، وركضهم وراء أوهامه، فلأنه يدرك حـق الإدراك أن هـذا الكـون الاجتماعـي، كـون المثقفـين، لا يمكن أن يبقى خارج الموضعة والتحليل العلمي، لسبب بسيط، هو أنه الكون الذي يتكلم فيـه المجتمع عن ذاته مـن خـلال التمـثلات والخطابـات التـي ينتجهـا المثقفـون عنـه، ومـن خـلال

([1])المصدر نفسه، ص 62.

محاولة تحكمهم في التصنيف الاجتماعي، أي في تحديد وإعادة تحديد معايير الصنافة الاجتماعية السائدة فيه.

ولا شك في أن إنتاج التمثلات والخطابات، وتحديد الصنافات التي تتحدد من خلالها بنية المجتمع ومساراته في وعي الناس وواقعهم، لا يعتبر عملاً ثقافياً صرفاً، يحتكره المثقفون بتفويض ضمني كلي من أولئك الناس، بل يعتبر في الآن نفسه عملاً سياسياً، وبعداً أساسياً للصراع السياسي، يشاركهم في الصراع حول احتكاره رجال السياسة أيضاً. والفرق بين رجال السياسة والمثقفين رجال العلم، هو أن نمط التفويض الشامل الذي يتلقاه رجال السياسة في إنتاج التمثلات عن الكون الاجتماعي، وتحديد ضوابط تصنيفه إلى طبقات وفئات وأصناف اجتماعية، مع ما يتضمنه ذلك التصنيف من تفاضلات وتفاوتات في فضاء المواقع والسلط، إنما يختلف عن نمط التفويض الضمني الذي يحظى به المثقفون في الفضاء الاجتماعي، بكونه تفويضاً صريحاً، معلناً، تعاقدياً، يحصل في المستوى الرمزي لحياة الناس، بسلوك أشبه ما يكون بالبيع والشراء في سوق مبادلات، لا تتم إلا من خلال مفاوضات ومساومات، وأخذ ورد وخلافات ونزاعات وتراضٍ وصفقات وعقود ووعود... إلخ.

غير أنه، لما كان الفعل تابعاً للكلمات التي نعبّر بها عنه (بدليل أن نضالات العمال المنحدرين من أوساط فلاحية، تختلف عن نضالات العمال المنحدرين من أوساط عمالية، اختلافاً يرتبط في نهاية التحليل بتباين الوعي السياسي، أي بتباين اللغة لدى هؤلاء وأولئك) فإن وظيفة المناضل تكمن بالضبط في منح من يمثله لغة، يتمكن بها من إضفاء الطابع الكوني على تجاربه ومعاناته الشخصية، وأن يتعرف فيها وبها إلى خصوصية معاناته في الآن نفسه.

غير أنه لما كان إضفاء الطابع الكوني على ما هو شخصي وخصوصي، لا يتم إلا من خلال قدرة المناضل على التجريد واستخدام المفاهيم، فإنه قد ينزلق إلى الصياغات الجاهزة التي تعبّر عن نفسها في لغة طقوسية ميتة، لا يتعرف فيها الناس إلى معاناتهم ومشاكلهم وطموحاتهم. وعندما يعجز الناس عن ممارسة سلطة الرقابة على أفعال وأقوال المناضل التي لم تعد قادرة على أن تبقى راديكالية ومعبرة عن أحوالهم الخاصة (بسبب كونهم لا يتوافرون على

عدة التحرر من أي تفويض، ولا على عدة مراقبة وكلائهم ومفوضيهم مراقبة صارمة دقيقة مستمرة) فإنهم يسقطون فريسة نزعة مأساوية تشاؤمية، ويميلون إلى اللامبالاة واليأس والمحافظة. وقد يحسون بأنهم ينتمون إلى عالم، لا علاقة له بعالم وكلائهم ومفوضيهم، ولسان حالهم يقول محتجاً «إنهم متماثلون، وقيمتهم واحدة»([1])، مهما اختلفوا، لا يمثلون إلا مصالحهم الخاصة، ولا يرجى أي خير منهم. وهذا يعني أن المناضل، رجل السياسة، المفوض بتفويض صريح، يحتوي في ذاته على مفارقة: فهو لا يكون مناضلاً إلا إذا كان ـ على هذا النحو أو ذاك ـ مثقفاً (ذا قدرة على إنتاج خطاب ما عن المجتمع بلغة يتعرف فيها الناس موكلوهم إلى أنفسهم، محولين ما هو شخصي وفردي إلى ما هو كوني وعمومي باستعمال المفاهيم...)، غير أن المناضل في الآن نفسه ليس مثقفاً، وإنما رجل سياسة، يعني أنه ليس مثقفاً، لكونه منخرطاً في حقل سياسي، يستمد منه هويته، حقل سياسي يختلف عن الحقل الثقافي برهاناته ومنافعه الخاصة، وبمنطقه النوعي. وإذا كان صحيحاً أن المناضل، رجل السياسة يشترك مع المثقف في كونهما معاً ينتجان الخطاب عن الكون الاجتماعي، ويتنافسان من أجل التحكم فيه واحتكاره، فإن ذلك ينبغي ألا يحجب عن أنظارنا الفرق الشاسع بينهما على هذا المستوى نفسه (مستوى علاقة كل منهما بذلك الخطاب): فأن يقول رجل السياسة معناه أن يفعل، فيُنتج من أقواله وخطاباته آثاراً ومضاعفات لا على نفسه فقط، بل على غيره أيضاً، على العكس من المثقف الذي لا يكون خطابه في الأغلب الأعم ملزماً لغيره، ولا يؤدي إلى مضاعفات، وإذا ما أدى إليها، فإنها لا تلزمه إلا لوحده. ذلك أن رجل السياسة (أو ما يسميه بورديو بالمثقف المسؤول) يتفرد عن المثقف (أو المثقف الحر) بكونه «يمتلك سلطة إيجاد ما يقوله... فلغة المسؤول السياسي لغة مرخص بها (من قبل أولئك الذين يتوجه إليهم بالخطاب)... فهي لغة سلطة تمارس سلطة، تستطيع أن توجد ما تقول، وفي هذه الحالة يمكن للخطأ أن يكون خطيئة. وهذا ما يفسر. أن اللغة السياسية تقضي في الأغلب بالإدانة والتكفير (خائن، مرتد... إلخ)»([2]).

([1])المصدر نفسه، ص 63. يذكرنا حديث بورديو هذا، بما درج على أعلام الناس في العقود الأخيرة في مغربنا من كون ممثلي الشعب ونوابه ووكلائه «كيف كيف... ولاد عبد الواحد واحد...».

([2])المصدر نفسه، ص 65.

وإذا كان المثقف المسؤول، المناضل، ورجل السياسة، ينـزع دوماً ـ بحكـم مسـؤولياته السياسية ـ نحو تحويل فكره إلى فكر نضالي، واختزاله فيه، فيصـير ذلـك النـزوع مـع مـرور الزمن تطبعاً وأسلوباً في الحيـاة والوجـود، فـإن المثقـف الحـر ينـزع ـ بحسـب بورديـو ـ إلى ممارسة الإرهاب في الشأن السياسي، لأنه ينقل حـروب الحقيقـة القاتلـة (إذا كنـت أنـا عـلى حق، فأنت مخطئ) من الحقل الثقافي، إلى الحقل السياسي([1])، وبخاصة أن الصراع في الحقـل السياسي لا يكتفي باقتطاف المنافع والأرباح الرمزيـة في لعبـة المـوت والحيـاة الرمـزيين، بـل يتعداها إلى منافع وأرباح السلطة والحكم في لعبة أشد فتكاً وخطورة، لعبة الحياة والموت... الشاملة... الكلية.

وبذلك يبدو منتجاً الخطاب عن الكـون الاجتماعـي، المثقـف الحـر والمثقـف المسـؤول، رجل العلم ورجل السياسة، بتعبير فيبر الذي يدين له بورديو بـالكثير، أبعـد مـا يكونـان عـن نموذج النبي المرسل، حامل الوعي الكوني إلى مجتمع مـن جماهـير الجهـلاء، سـواء تجسـد في شخص زولا والمثقفين الدريفوسيين خلال نهاية النصف الثـاني مـن القـرن التاسـع عشر، أم في شخص أندريه غيد في ما بين الحربين، أم في شخص جان بول سـارتر خـلال عقـود السـتينيات والسبعينيات من النصف الثاني من القرن الماضي.

إنهما يبدوان على العكس من ذلك، منخرطين في صراعات هذا العالم، منغرسـين في لعبـه الخطرة، منشغلين ـ إلى حد الهوس أحياناً ـ بالظفر بأرباح حقول تخصصهما، أرباحهـا الماديـة والرمزية، مثلهما في ذلك مثل الفاعلين الاجتماعيـين كافـة، الأمـر الـذي يجعـل مـن أطروحـة مانهايم عن المثقف الذي يعيش في المجتمع، من دون روابط ولا جذور، تبدو على حقيقتهـا، باعتبارها أيديولوجيا مهنية للمثقفين، تحجب عنهم وعن غيرهم، رؤية المنافع والأرباح التـي تحفزهم وتحركهم في كون ثقافي لانفعي، يميل بصفة عامة إلى احتقـار المنـافع الماديـة، أو إلى الحط من قدرها وقيمتها على الأقـل، بـل إن المثقفـين يجـدون منـافعهم الحقيقيـة في هـذه اللانفعية ذاتها التي يتسم بها الحقل الثقافي، ومن ثم يذكرنا بورديو بأن «الانتماء إلى الحقـل الثقافي ـ في باريس كما في موسكو ـ يتضمن منافع نوعية، لا تنحصر فقط في مناصب أكاديمية

([1])المصدر نفسه، ص 66.

أو عقود نشر أو قراءات للأعمال أو مناصب جامعية فحسب، بل تتعداها إلى علامات الاعتراف والتقريض والتبجيل التي لا يدركها من ليس عضواً في هذا الكون...»([1]). وتستعمل أيضاً لممارسة الضغوط والإكراهات والرقابات المختلفة. ومن الواضح، أن هذه المنافع في معظمها رمزية، لانفعية من الناحية الاقتصادية والمالية. غير أنه كلما أغرقت في لانفعيتها، ارتفعت قيمتها في بورصة القيم الخاصة بالحقل الثقافي، بالمقارنة مع الأرباح والمنافع والقيم الاقتصادية والمالية، وازداد مالكها في هذا الحقل حظوة وتأثيراً ونفوذاً وسلطة على أقرانه.

ومن هذه الزاوية، يبدو الحقل الثقافي مبنياً على أساس التناقض بين ما يسميه بورديو بقطب المال أو قطب الثقافة من أجل المنافع الاقتصادية والتجارية، وقطب الثقافة للثقافة، أو قطب الفن للفن، على نحو تصبح فيه تراتبية المثقفين وأعمالهم الثقافية والمؤسسات التي يعملون فيها، منظوراً إليها من زاوية قطب المال والمنافع الاقتصادية والتجارية، معكوسة إذا ما نظرنا إليها من زاوية قطب المنافع اللانفعية والأرباح الرمزية والفن للفن: فإذا كانت الأعمال الثقافية ـ من زاوية قطب المنافع والأرباح الاقتصادية التي هي زاوية نظر خارجية على الحقل، زاوية نظر السوق والبرجوازية ـ تتوزع على تراتبية الحقل الثقافي، من أكثرها قيمة إلى أقلها قيمة، بحسب ما تحققه من نجاح تجاري، يقاس بمدى رواجها في السوق الثقافية (كم المبيعات والمداخيل بالقياس إلى كم المعروضات من المنشورات والأعمال الثقافية عامة) فإن هذه التراتبية تصبح معكوسة تماماً، أسفلها أعلاها، إذا ما كان مبدأ تصنيف الأعمال خاضعاً لوجهة نظر داخلية، ترتكز في تقييم تلك الأعمال على نواميس ومعايير الحقل ذاته التي يحددها الفاعلون المشاركون في الحقل من كتّاب ومبدعين وعلماء وفلاسفة وفنانين، بغض النظر عن نجاحها الخارجي: التجاري أو السياسي أو الديني أو الاجتماعي.

ومن هذه الزاوية التي ترتكز على مبدأ استقلالية الحقل، بقوانينه ومعاييره وسلطه الثقافية النوعية، في ترتيب الأعمال الثقافية ومؤلفيها ومبدعيها، تعتبر الأعمال الرابحة تجارياً، والمشهورة اجتماعياً، أعمالاً مبتذلة، ويعتبر مبدعوها وكتّابها ومؤلفوها مبتذلين. هكذا يتوزع المثقفون في

([1])المصدر نفسه، ص 70.

الحقل الثقافي ـ من زاوية نظر داخلية، تنطلق من مبدأ استقلال الحقل عن مختلف أنواع الطلب الخارجي، سياسياً كان أم تجارياً أم اجتماعياً أم دينياً ـ إلى نمطين اثنين:

ـ مثقفون مزيفون أو أشباه مثقفين، لا ينالون اعتراف زملائهم داخل الحقل الثقافي بقيمة أعمالهم، لأن تلك الأعمال تظل تابعة إلى هذا الحد أو ذاك لقواعد اشتغال حقول أخرى، كالسياسة أو التجارة أو الدين، بل إن تلك الأعمال تدخل رهانات تلك الحقول في الحقل الثقافي، الأمر الذي يجعل هذا الأخير تابعاً لها. وعندما يكتب هؤلاء، فإنهم لا يكتبون لنخبة من المختصين في الحقل الثقافي، ممن هم على شاكلتهم فقط، بل يكتبون لجمهور واسع من القراء أيضاً.

ومن ثم، إن أعمالهم لا تروج في السوق الضيقة للقيم الثقافية إلا في نطاق محدود للغاية، ولا يعترف بقيمتها أترابهم من المتخصصين في الأغلب، غير أنهم ينالون شهرة واسعة لدى عموم القراء من مختلف الشرائح الاجتماعية، وكسباً تجارياً مهماً، ما دامت أعمالهم رائجة رواجاً كبيراً في السوق الواسعة للأعمال الثقافية.

ـ ومثقفون حقيقيون ينالون اعتراف زملائهم بجدارتهم في هذا الحقل، انطلاقاً من قيم الحقل ذاته، لا انطلاقاً من قيم السياسة ومعايير التجارة ورهاناتها المادية. هؤلاء غيورون على استقلال حقلهم الثقافي، يدافعون عن هذا الاستقلال بكل ما أوتوا من قوة، ضد كل السلط المغايرة: سلطة رجال السياسة، وسلطة المال، وسلطة رجال الدين. وعندما يكتب هؤلاء، إنما يكتبون لأقرانهم المشتغلين في الحقل الثقافي الذين هم المؤهلون وحدهم لتقييم ما يكتبون، أما الجمهور الواسع من القراء، فلا يكترثون به.

ومن ثم، إن أعمالهم تروج في السوق الضيقة للأعمال الثقافية، ولا تنال في الأغلب إلا نجاحاً تجارياً محدوداً ـ إن لم يكن منعدماً ـ في السوق الواسعة للأعمال الثقافية.

تكمن السمة الفارقة إذن بين هذين النمطين من المثقفين، في موقف كل منهما، من استقلال حقل الإنتاج الثقافي: فبينما يعتمد المثقفون الحقيقيون الساعون إلى المنافع اللانفعية، المنحازون إلى قطب الثقافة للثقافة، والغيورون على استقلال الحقل الثقافي، صنافة داخلية محايثة للحقل الثقافي

لتقييم الأعمال الثقافية، وتصنيفها من الأعلى إلى الأدنى، مثلما هو حاصل في حقل الأدب بوصفه حقلاً فرعياً من بين حقول متفرعة أخرى من الحقل الثقافي، حيث يصنف الشعر في أعلى التراتبية والمسرح في أدناها، بينما تحتل الرواية موقعاً وسطاً بينهما، نجد المثقفين الساعين إلى المنافع المادية، والربح التجاري، المنحازين إلى قطب المال في الحقل الثقافي (والذين يخضعون تقييم قيم الحقل الثقافي لا لقواعده ونواميسه الخاصة، بل لقواعد حقول أخرى كالحقل الاقتصادي والتجاري والحقل السياسي) ينهجون استراتيجية مغايرة في إدارة صراعهم ضد منافسيهم على رهانات الحقل الثقافي، تعتمد هذه الاستراتيجية على صنافة خارجية برانية على الحقل الثقافي لتقييم الأعمال الثقافية، وتصنيفها من الأعلى إلى الأدنى: فإذا أخذنا حقلاً ثقافياً فرعياً، كحقل الأدب على سبيل التمثيل لما نحن بصدده، سنجد أن الشعر يصنف في الأدنى من حيث القيمة (لأنه فن نخبوي يروج في السوق الضيقة، فهو غير مربح تجارياً) بينما يصنف المسرح في الأعلى (فهو فن جماهيري موجه إلى سوق واسعة ويدر أرباحاً تجارية مادية ومعنوية مهمة)، في حين تحتل الرواية موقعاً وسطاً بينهما.

وكلما كانت أعمال مثقف ما مربحة تجارياً، وخاضعة لمنطق الربح التجاري، بدت للفاعلين المتمسكين بمنطق الحقل الثقافي، مبتذلة تافهة، وصُنف صاحبها في موقع أدنى داخل فضاء السلطة الخاص بالحقل الثقافي الذي لا يعترف إلا بقيمة المنافع الرمزية، متجاهلاً منكراً مخفياً وراء ألف قناع، المنافع المادية متى وجدت. وفي هذا السياق، يرى بورديو أن النجاح التجاري لروايات إميل زولا كانت ستؤدي لا محالة إلى الحط من قيمته في الحقل الثقافي، لو لم يتدارك ذلك بفعل تلقائي مفاجئ، قلب مبادئ الحكم والتقييم والتصنيف الجاري العمل بها في ذلك الحقل رأساً على عقب، قلباً تحول بموجبه التجاري المبتذل ـ في إدراك زملائه ومجايليه ـ إلى «الشعبي المحمل بكل الامتيازات الإيجابية للنزعة التقدمية السياسية»([1]). ولم يكن ذلك الفعل الذي أنقذ زولا من الابتذال في الحقل الثقافي، وكرس سلطته فيه، جامعاً بين المنافع الرمزية والمادية، إلا الموقف الجرئ الذي اتخذه من

([1])بيير بورديو، قواعد الفن ، ترجمة إبراهيم فتحي (القاهرة: دار الفكر للدراسات، 1998)، ص 168،
Pierre Bourdieu, Les Régles de l'art: Genése et structure du champ littéraire , libre examen, politique (Paris: Editions du Seuil, 1992), p. 197.

قضية دريفوس، مرتكزاً في اتخاذه لا على معايير الحقل السياسي وقواعد الإدراك والتقييم فيه، بل على معايير الحقل الثقافي، معايير البحث عن الحقيقة والدفاع عن القيم الكونية.

لقد أصبحت سلطة معايير الحقل الثقافي وقواعده في الإدراك والحكم ـ مع زولا ـ لا ينحصر أثرها في الحكم على الأعمال داخل هذا الحقل الثقافي الذي بلغ في الربع الأخير من القرن التاسع عشر درجة عالية من الاستقلال، بل أصبح أثرها يتعدى حدود الحقل الثقافي، ليطال الحكم على الأفعال والسلوكات في مجال آخر هو الحقل السياسي. وبذلك، لم يعد الحقل الثقافي ـ في رؤية الفاعلين فيه ـ تابعاً للحقل السياسي، كما كان الأمر خلال القرون السابقة، ولم يعد قانعاً باستقلاله عنه، بل أضحى طامحاً إلى أن يراقب الحقل السياسي، وأن يحكم على ما يجري فيه من أفعال وممارسات انطلاقاً من قواعد الحقل الثقافي (من دون أن يكون الغرض من ذلك كله الحصول على مكاسب سياسية). وهذا ما عبّرت عنه رسالة «إني أتهم» تعبيراً بليغاً، وجد صدى له لدى الفاعلين في الحقل الثقافي، من كتّاب وفنانين وشعراء وعلماء اجتماع وفلاسفة وجامعيين، كانوا إلى غاية هذا الحدث الكبير، يعبّرون كل بطريقته عن رفضهم للسياسة واحتقارهم للمشتغلين بها([1])، مثمنين عالياً الاشتغال بالثقافة والانقطاع لها، على الرغم مما قد يحصل للمشتغلين بها ـ عادة ـ من ضيق وحاجة وعوز وفقر اقتصادي، وحرمان من السلطة والنفوذ السياسيين.

الجديد الذي أتى به موقف زولا إذاً، ليس هو الزهد في عالم السياسة والسياسيين، إذ إن هذا الزهد قديم، يرجع في فرنسا بحسب بورديو إلى ثورة 1848 والامبراطورية الثانية التي خيبت آمال الليبراليين، ومعهم معظم الكتاب الذين لاذوا إلى نوع من العدمية السياسية، وانكفاء متعال على الثقافة من

([1])يقول بورديو في هذا الصدد: يتذكر المرء بودلير (Baudelaire) منفجراً بالغضب ضد الاشتراكيين: «اضرب بأمانة لوح كتف الفوضى» أو لوكونت دى ليل (Leconte de lisle) مستخلصاً الدرس للوي مينار (Louis Ménard) الذي ظل وفياً لمثله السياسية «هل ستقضي عمرك مؤدياً مراسيم العبادة لبلانكي (Blanqui) (المنظر الثوري والقائد الجماهري في ثورة 1848 وفي الكومونة) الذي لا يزيد أو ينقص عن أن يكون بلطجة في آخر الأمر. انطلق، ففي اليوم الذي تصنع فيه عملاً فنياً جميلاً، تكون قد أثبتّ حبك للعدالة والحق، بطريقة أفضل من كتابتك عشرين مجلداً في الاقتصاد». ولكن التعبير الأكثر نموذجية عن فقدان سحر السياسة نجده عند فلوبر (Flaubaire) وتين (Taine) ورينان (Renan) الذين اعتصموا بأعمالهم، ولاذوا بالصمت حول الأحداث السياسية. انظر: بورديو، قواعد الفن ، ص 185 ـ 186.

أجل الثقافة، والفن من أجل الفن، بعد أن ساد في فترة سابقة، فترة لوي فيليب والملكية الأورليانية، اختلاط للسياسة بالأدب على النحو الذي يبدو به في أدباء سياسيين وسياسيين أدباء مثل ميشيليه وغيزو، على سبيل المثال لا الحصر، بل الجديد الذي أتى به هو إخراج الفاعلين المنخرطين في لعبة الحقل الثقافي من موقفهم السلبي الزاهد في الشأن السياسي، وجعلهم يهتمون به، ويقولون كلمتهم بشأنه، ويتدخلون بشكل إيجابي فيه تدخلاً، يسعى إلى تنوير الرأي العام بما يجري فيه أحياناً، من تزييف للحقيقة وانتهاك للقيم الكونية، كلما اصطدمت مع المصالح الخاصة، مصالح الدولة ورجال السياسة والطبقة والوطن والأمة. لكن هذا التدخل لا يتم بسلاح السياسة فحسب، بل بسلاح الثقافة أيضاً، إذ إنهم يتدخلون في شؤون الحقل السياسي، لا باعتبارهم فاعلين سياسيين يصارعون من أجل السلطة السياسية، بل باعتبارهم فاعلين ثقافيين، يستثمرون ما راكموه من رأسمال ثقافي في حقلهم الثقافي، ومن سلطة معترف لهم بها فيه، لقول الحقيقة للرأي العام في معترك الساحة العمومية وتنويره، وترشيد قراراته في ما يتعلق بشؤون حقل آخر، هو الحقل السياسي. وبهذا التدخل الذي يقوم به الفاعل الثقافي في الحقل السياسي باسم استقلال الحقل الثقافي، باسم معاييره وقيمه وقواعده الثقافية (الأدبية والفنية)، كان زولا والعشرات من رفاقه، الكتّاب والشعراء والمؤرخين والعلماء والفنانين والمفكرين، يؤسسون أنفسهم بوصفهم مثقفين، لا بوصفهم مجرد تقنيي معرفة عملية، يشغلون منصباً حكومياً بعيداً عن الشأن السياسي، كما كان عليه حال الكاتب في القرن السابع عشر في فرنسا، ولا بوصفهم رجال قانون ومشرعين، يتظاهرون بممارسة سلطة روحية في الحقل السياسي، بينما هم ينافسون الأمير في عقر داره، كما هو حال روسو الذي ذهب إلى حد كتابة دستور لبولونيا، ولا بوصفهم رجال فكر وثقافة، يتعاطون السياسة بشكل يجعلهم يقطعون مع الثقافة باسم تغليب الممارسة والواقعية على النظرية والنزعة المثالية.

وهكذا يقول بورديو: «كان استقلال المجال الثقافي هو الذي جعل ممكناً الفعل التدشيني لكاتب، تدخل في المجال السياسي باسم معايير خاصة بالمجال الأدبي، مشكلاً نفسه مثقفاً. إن مقالات «إني أتهم» هي نهاية واكتمال لعملية تحرير جماعية، ظلت تكتمل تدريجياً في مجال الإنتاج الثقافي: فباعتبارها قطيعة نبوية مع النظام القائم، أعادت في مواجهة مصالح الدولة

كلها، تأكيد أن قيم الحقيقة والعدالة لا تقبل اختزالاً، وفي الوقت نفسه تأكيد استقلال الأوصياء على تلك القيم بالنسبة إلى معايير السياسة، مثل قيم الوطنية على سبيل المثال، وبالنسبة إلى ضوابط الحياة الاقتصادية» ([1]).

على أنه يجب أن ننتبه إلى أن استقلال الحقل الثقافي الذي عرف اكتماله مع زولا والدريفوسيين، والذي في إطار التدخل باسمه في شؤون الحقل السياسي، ولد المثقف والمثقفين، كان نتاج عملية تمايز اجتماعي، يتمثل وجهها الآخر في تشكل هيئة من محترفي السياسة، كان لها أثرها في عملية استقلال الحقل الثقافي بذاته. يقول بورديو في هذا الصدد: «إن اختراع المثقف الذي اكتمل بزولا، لا يفترض فقط اكتساب المجال الثقافي استقلالاً مسبقاً، فهو نهاية عملية أخرى موازية، عملية تمايز أدت إلى تكوين سلك من محترفي السياسة، يمارس تأثيراً غير مباشر في تشكيل المجال الثقافي»([2]).

لكن إذا كان اختراع المثقف، أو ولادته، وتكوّنه، يفترض بالضرورة سيرورة تمايز اجتماعي، تتميز به الحقول عن بعضها، فما هي شروط هذا التمايز وتجلياته في الشأن الثقافي؟

يرى بورديو أن الحقل الثقافي في أوروبا الغربية، لم يستقل بذاته دفعة واحدة، بل خلال سيرورة تاريخية طويلة، عرفت قطائع عدة: فقد استقل الحقل الفلسفي، حقل اللوغوس عن الميتوس، منذ القرن السادس والخامس لما قبل الميلاد في اليونان القديمة، وتعتبر العبارة التي كتبها أفلاطون على باب الأكاديمية تعبيراً دالاً على ذلك، واستقل الحقل العلمي عن الفلسفة منذ عصر النهضة والأنوار، واستقلت العلوم الإنسانية والاجتماعية بذاتها منذ القرن التاسع عشر، بينما لم يستكمل الحقل الأدبي والفني استقلاله بذاته عن الحقل السياسي (والاقتصادي والأخلاقي والديني) إلا مع بداية الثمانينيات من القرن التاسع عشر. وكمن شروط عدة وراء هذا الاستقلال النسبي للحقل الأدبي والفني الذي كان حاسماً في استكمال الحقل الثقافي برمته لاستقلاله عن الحقول الأخرى وتمايزه عنها، من أبرزها بحسب بورديو:

([1])المصدر نفسه، ص 184.

([2])المصدر نفسه، ص 185 .

1 ـ ظهـور سـوق واسـعة للقـراءة، تتعـدد أذواق القـراء المحتملـين فيهـا، وتتنـوع اهتماماتهم واتجاهاهم وانتظـاراتهم، عـلى نحـو يتـيح للكتـاب والمفكـرين، وبصـفة عامـة للفاعلين في الحقل الثقافي، مهما تباينت اتجاهاهم، واختلفـت مدارسـهم، أن يجـدوا في تلـك السوق ضالتهم.

2 ـ بـروز الكتـاب والمبـدعين والمفكـرين الـذين يسـتطيعون ضـمان عيشـهم بواسـطة إنتاجهم الثقافي، وتزايد عددهم باستمرار.

وبالطبع، لا يمكـن أن يظهـر هـذان الشرطـان المتلازمـان، ولا أن يفعـلا فعلهـما في بنـاء استقلالية الحقل الثقافي، إلا في مجتمـع، تتميـز مورفولوجيـة سـكانه بخاصـية أساسـية، هـي ارتفاع مناسب لعدد السكان المتمدرسين (في مختلف أسلاك التعليم)، القادرين عـلى القـراءة والكتابة، والذين تشكل حاجاتهم الثقافية أساساً لطلب على المنتجات الثقافيـة، الأمـر الـذي يؤدي إلى ظهور مهن ثقافية، ومقاولات وشركات تتخصص في الإنتـاج الثقـافي مـن جهـة، وإلى بروز منتجين ثقافيين من كتّاب ورجال مسرح وروائيين، ومفكـرين قـادرين عـلى أن يعيشـوا من إنتاجات أقلامهم في استقلال نسبي عن الدولة، وعن أشكال الرعاية الخارجة عن الحقـل الثقافي، وفي إطار مجتمع مدني، يتوسع باسـتمرار مـن جهـة أخـرى. وتعتـبر حالـة زولا حالـة نموذجية في هـذا الصـدد: فقـد اشـتغل في مكتبـة هاشـيت (Hachette) بـين عـامي 1860 ـ 1865([1])، ونشر عدداً من رواياته في الصحف عـلى شـكل مسلسـلات، بـأجور مكنتـه مـن أن يعيش عيشة محترمة، وعندما نجح في تكوين جمهور متتبع لكتاباته، أصبحت رواياته تتكفل مباشرة بضمان عيش كريم مستقل له.

غير أن هذا النجاح التجاري الذي أحرزت عليـه كتابـات زولا في الشروط الاجتماعيـة المذكورة، لم يمنعه من أن يضمن اعتراف زملائـه بأهليتـه ومكانتـه الثقافيـة، عنـدما غـامر بحياته (في قضية دريفوس) لا في سبيل تكريس سلطة المثقف سلطة مستقلة في المجتمـع الفرنسي فحسب، بل في سبيل جعـل تلـك السـلطة، السـلطة العليـا الطامحـة إلى مراقبـة السلطة السياسية، بعد أن ظلت خاضعة لها، مختلطة بها منذ قرون طويلة. وهـذا يعنـي من زاوية نظر سوسيولوجيا المثقفين، أن خطـاب «إني أتهـم» الـذي وجهـه زولا إلى رئـيس

([1])Bourdieu, Les Régles de l'art: Genése et structure du champ littéraire , p. 214.

الجمهورية، متحدياً كل السلط السائدة العسكرية منها والقضائية والسياسية، لم يكن يدافع في واقع الأمر عن عدالة قضية دريفوس في حد ذاتها، ولا عن الحقيقة في حد ذاتها، بل كان يدافع من خلال تلك القضية، وبها، عن سلطة المثقف واستقلال حقله الثقافي، منصباً قيم هذا الحقل ومعاييره الخصوصية، قيماً كونية، يتعين أن تسود وتعلو في الحقل السياسي، وفي المجتمع برمته.

وعليه، إن صورة زولا الملتزم، ذي الرسالة النبوية، التي اخترعتها له التقاليد النضالية والمدرسية، وتناقلتها جيلاً بعد جيل، تبدو من زاوية هذا التحليل السوسيوجينيالوجي، كما لو كانت قناعاً يخفي الواقع الحقيقي: فزولا المدافع عن دريفوس، هو نفسه، زولا المدافع عن استقلال الفنان، واستقلال الحقل الفني برمته في شخص ماني Manet([1]) ، ضد التقاليد الأكاديمية السائدة، وتقاليد الصالونات البرجوازية، وقراءات برودون للفن، تلك التقاليد والقراءات التي اعتادت أن تخضع فنية الأعمال الفنية، والثقافية، لمعايير برانية غريبة عنها، معايير أخلاقية، واجتماعية، وسياسية([2]). في حين أن الأعمال الفنية، والثقافية بوجه عام، لا تستمد قيمتها الفنية والثقافية إلا من المعايير والقواعد الداخلية المحايثة للحقل الثقافي دون سواه.

وبعبارة أخرى، يمكن القول إن دفاع زولا عن دريفوس ليس إلا الوجه الآخر لدفاعه عن ماني، وإن قضية دريفوس لم تكن إلا مناسبة للدفاع عن المكانة الاعتبارية للمثقف، وتكريس سلطته الثقافية سلطة عليا في مجتمع ديمقراطي كالمجتمع الفرنسي، وتدعيم استقلالية الحقل الثقافي إلى حد اعتبار قيمه الخاصة، قيماً كونية لا ينحصر مفعولها فيه، بل يمتد ليطال الحقل السياسي، بل المجتمع برمته.

وإذا كانت سوسيولوجيا المثقفين قد كشفت بنوع من التحليل النقدي الجينيالوجي عن شروط انبثاق المثقف في نهاية القرن التاسع عشر، كشفاً أدى إلى انقشاع الطابع السحري عن كون المثقفين (بكل ما يتضمنه من بطولات

([1])إدوارد ماني (Edouard Manet) (1832ـ 1883) فنان تشكيلي فرنسي، ينتمي إلى المدرسة الانطباعية، بل هو من مؤسسيها الكبار. من بين أبرز لوحاته: «الغذاء على العشب».

([2])المصدر نفسه، ص 219 ـ 220.

وتضحيات ونبوءات) فأصبح يبدو على حقيقته: كوناً عادياً طبيعياً، ينتمي إلى هذا العالم الذي تصنعه التناقضات والصراعات، وتحركه الرغبات الجامحة إلى المزيد من السلطة والنفوذ، حتى وهي تعبر عن نفسها لدى المثقفين بلغة الزهد في الأرباح والمنافع المادية والسياسية. إذا كانت سوسيولوجيا المثقفين قد كشفت القناع عن ذلك كله، فإنها تكشف أيضاً مختلف الأقنعة الأيديولوجية التي تسربل بها وجه المثقف الكوني، الكلي، وارث سر المثقف الدريفوسي الملتزم بالدفاع عن القيم الكونية، على النحو الذي تجسد به في شخص جان بول سارتر.

فليست حالة سارتر، من زاوية التحليل السوسيولوجي النقدي، إلا الحالة القصوى التي يمكن للمثقف الكوني المنحدر من زولا والدريفوسيين أن يكون عليها، في سعيه الدائم إلى المزيد من الاستقلال، وتوقه الشديد إلى المزيد من القوة والسلطة والسيطرة في الحقل الثقافي، وإلى المزيد من الشهرة والوجاهة والمحترمية والنفوذ في الفضاء الاجتماعي بوجه عام. وبالطبع، إن هذا السعي المتعطش إلى السلطة والنفوذ، لا يعبر عن نفسه مباشرة وبوضوح، بل يتقنع بالالتزام بالدفاع اللانفعي عن القيم الكونية. غير أن تلك القيم الكونية ليست في نهاية التحليل إلا قيم الحقل الثقافي نفسه، وقد تمّ الارتقاء بها ـ بهذه الكيفية ـ إلى أن تصبح قيماً نموذجية شاملة للمجتمع، بل للوجود البشري بمختلف أوجهه وأشكاله. أما هذه الحالة القصوى، فليست إلا حالة سارتر، وقد تمكن من أن يتبوأ مكانة ثقافية اجتماعية سامية، بفضل ما اجتمع في شخصه من مهارات ومؤهلات ورساميل ثقافية معترف بها، لا توجد في العادة إلا متفرقة متوزعة بين أقرانه ومنافسيه داخل الحقل الثقافي، ويعز أن تجتمع في شخص آخر غيره: فجسد سارتر في شخصه الكاتب والناقد والروائي ورجل المسرح والفيلسوف والمناضل اليساري الملتزم بالدفاع عن قضايا المعذبين في الأرض، خارقاً كل الحدود التي لم يستطع أحد قبله اختراقها بين التخصصات والحقول الثقافية الفرعية، وبين الأجناس (فلسفة ـ رواية ـ علوم إنسانية ـ مسرح...) وبين الأساليب (أناقة أسلوب الكتّاب وتجريد الفلاسفة وعلماء الإنسان...).

وبذلك «اخترع سارتر، وجسّد في ذاته وجه المثقف الكلي (L'Intellectuel total) ، فهو في الآن نفسه المفكر الكاتب، والروائي الميتافيزيقي، والفنان

الفيلسوف الذي وظّف في صراعات اللحظة السياسية كل تلك السلطات والكفاءات المجتمعة في شخصه»([1]).

وإذا كان سارتر قد تميز عن أقرانه، بكونه في كل مرة يمتاز عن كل واحد منهم بتوافره على ما يتوافر عليه من كفاءات، متجاوزاً إياهم بالتوافر على كفاءات ومؤهلات لا يتوافر عليها، فلأنه كان «يعتمد على عمل «كلي»» يسمح لصاحبه بأن ينقل إلى كل مجال مجموع ما اكتسبه في المجالات الأخرى من رأسمال تقني ورمزي: الميتافيزيقا إلى الرواية، أو الفلسفة إلى المسرح، محدداً بذلك منافسيه في صورة مثقفين جزئيين... فليس موريس ميرلوبونتي([2]) على الرغم من نزاهته في النقد إلا فيلسوفاً، وليس كامو([3])، إلا أديباً، بعد أن نمت أسطورة سيزيف أو الإنسان المتمرد عن كونه ليس فيلسوفاً محترفاً، ولم يكن بلانشو([4])، إلا ناقداً، وباطاي([5]) إلا مترسلاً، من دون الحديث عن آرون([6]) الذي أقصي لكونه لم يكن ملتزماً إلى جهة اليسار([7])، في وقت كان يعد فيه هذا الالتزام عنصراً لازماً، من بين العناصر التي يتركب منها وجه المثقف الكلي. ولما كان هذا العمل الكلي الذي مكّن

([1])المصدر نفسه، ص 344 ـ 345.

([2])موريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty) (1908ــ 1961) فيلسوف فرنسي، استعمل في ما كتبه كلاً من فينومينولوجيا هوسرل والنظرية الجشطالتية.

([3])ألبير كامو (Albert Camus) (1913ـ 1961) فيلسوف وأديب وصحافي فرنسي، ذو نزعة وجودية، ولد في الجزائر. من رواياته: الطاعون و الغريب .

([4])موريس بلانشو (Maurice Blanchot) (1907ـ 2003) مفكر وروائي وناقد فرنسي. تميز بالإضافة إلى مواقفه السياسية المتأرجحة بين اليمين المتطرف والحزب الشيوعي وثورة أيار/مايو 1965، بتساؤلاته المستمرة عن فعل الكتابة، وعن المجال الأدبي، وعن علاقة الكاتب المؤلف بنصه، بكتابه، بمؤلفه... من كتبه: المجال الأدبي (1955) و الكتاب الآتي (1959). وله روايات عديدة مثل النسيان و الانتظار و طوما الغامض .

([5])جورج باطاي (Georges Bataille) (1897 ـ 1962) كاتب فرنسي، اشتهر بجرأته على انتهاك حرمة ما اعتبر إلى غاية عصره تابو، اعتاد الكُتاب تجنب الكتابة عنها طلباً للسلامة. كان مقرباً من لاكان وكوجيف. من كتبه: الحياة الجنسية (1967) وثلاثيته: التجربة الداخلية ـ و المذنب ـ و عن نيتشه .

([6])رايمون آرون (Raymond Aron) (1905ــ 1983) سوسيولوجي فرنسي، وأستاذ عدد من مشاهير مفكري القرن العشرين، من أبرزهم بيير بورديو، وأحد أهم مثقفي اليمين الفرنسي، في وقت كان فيه سارتر قد ملأ الدنيا وشغل الناس. يعود له فضل التعريف بماكس فيبر في فرنسا. من كتبه أفيون المثقفين (1955)، و مراحل الفكر السوسيولوجي (1967)، و ثمانية عشر درساً عن المجتمع الصناعي (1962) و التفكير في الحرب، كلوزفيتس (1976).

([7])المصدر نفسه، ص 346 ـ 347.

سارتر من أن يصنع لنفسه هذا الموقع المهيمن السائد ثقافياً واجتماعياً، هو فلسفة سارتر نفسها، بغض النظر عن تجلياتها المختلفة، فإن الفلسفة أصبحت مع سارتر، تحتل موقع السيادة بالمقارنة مع الأجناس والتخصصات الثقافية الأخرى، المتنافسة في الحقل الثقافي حينئذ.

لا يعتمد المثقف الكلي في صنع موقعه السائد، المسيطر في الحقل الثقافي والاجتماعي على عمله الكلي الذي يوحد في ذاته بين مختلف أجناس الإنتاج الثقافي (الفكري والأدبي) معتقداً أن ذلك العمل، لا يمكن تجاوزه فحسب، بل يتعدى ذلك إلى الاعتماد أيضاً على الالتزام بالدفاع الجذري عن القضايا العادلة في المجال العمومي، لا باعتباره رجل سياسة يتوخى تحقيق منافع سياسية واجتماعية ومادية، بل باعتباره كاتباً، مثقفاً يتوخى الدفاع فقط عن القيم الكونية التي هي ـ في نهاية التحليل ـ القيم النوعية لحقله الثقافي، قيم المجانية والكفاءة والاستحقاق الشخصيين. وعندما تدخل سارتر في السياسة، وجد نفسه ـ في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهي مرحلة ثورية بامتياز ـ وجهاً لوجه أمام الحزب الشيوعي الذي كان يتماهى بالطبقة العاملة من جهة، ويعتبر أن المثقفين الحقيقيين هم المثقفون العضويون لحزب الطبقة العاملة التي تحمل مشروعاً مجتمعياً كونياً من جهة أخرى. كان الحزب لا يعترف بالمثقفين بوصفهم مثقفين إلا إذا كانوا تابعين له، فارضاً عليهم التخلي عما يكونهم مثقفين، وهو استقلالهم واستقلال حقلهم الثقافي، واستثمار سلطتهم الثقافية لاتخاذ مواقف وبلورة خطابات عما يجري في المجال السياسي، بما فيه ما يجري في الحزب الشيوعي والأنظمة السوفياتية التي ينتمي إليها. ومن ثم كان على سارتر أن يعيد بلورة العلاقة بين المثقفين والحزب، وبالتالي السياسة، على نحو يعترف فيه كل طرف بشرعية الوجود المستقل للطرف الآخر، على أساس ما سمّاه بـ «رفقة الطريق»، مستخدماً في إعادة بناء تلك العلاقة وبلورتها، جهازه النظري النقدي الذي أثبت به أن علاقة المثقفين بالحزب، وبالجماهير، وبالشعب، ليست إلا العلاقة نفسها التي توجد ـ على الصعيد النظري ـ بين الوجود لذاته، والوجود في ذاته.

هذا الموقف الكلي للمثقف الكلي، من عيار سارتر الذي يطمح إلى أن يبلور الإجابات الصحيحة والمستقيمة والعادلة لقضايا الوجود الإنساني كلها، وعلى الجبهات كلها، حتى تلك التي لا يتوافر على الكفاءة العلمية الضرورية

ليجيب عنها، سرعان ما جعلته يبلور فيها، إما إجابات نظرية متهورة، أو يترك أمر الجواب عنها لمن كان يعتقد أنه أهل للجواب عنها، من صحافيين ومراسلين ومناضلين، الأمر الذي جعل الهوة تتسع مع مرور الزمن بين سارتر، الفيلسوف والمثقف الكلي من جهة، وحالة التخصصات العلمية التي أصبحت قادرة ـ بفضل روح التخصص ـ على الإحاطة الدقيقة بتلك القضايا كلها، وبصورة ناجعة متطورة باستمرار من جهة أخرى. وأصبح من اللازم بروز وجه بديل للمثقف الكلي، فكان هذا البديل هو المثقف الخصوصي الذي دعا إليه فوكو منذ بداية السبعينيات من القرن الماضي، والذي «يتحمل ـ بطريقته ـ الإرث الثقافي المستقل، القادر على اختراق الرقابات المفروضة من قبل سلط متنوعة، لكنه لا يفعل ذلك باسم متطلبات وعيه بوصفه إنساناً حراً. إنه يتدخل ليقول أمام الملأ ما يسمح له علمه بأن يؤكده ويثبته، وهو يعلم الأسباب والعلل، متحملاً نتائج تقسيم العمل المثقفي، مرتبطاً ـ بحسب الإمكان ـ بميادين محددة محصورة»([1]).

رأينا كيف أن المثقف الخصوصي ـ الذي لا ينصّب نفسه ضميراً للإنسانية، ولا وكيلاً عنها، مكتفياً بأن يتدخل ـ من بين كل القضايا التي تهم الرأي العام ـ في تلك القضايا التي تدخل ضمن نطاق تخصصه فقط ـ ينتهي به موقفه إلى ضرورة التنسيق الأفقي بين التخصصات المختلفة، شرط لا بد منه لتحقيق درجة عالية من الدقة والفاعلية والمصداقية. ومن هذا التنسيق الضروري بين المثقفين الخصوصيين المنخرطين في عمل جماعي، كل يساهم فيه بحسب تخصصه، تنبثق جماعة تفكر في الشأن العمومي والسياسي (بقدر ما كانت قضاياه تدخل ضمن تخصصاتها)، مشكلة بذلك مثقفاً جماعياً.

لا يتعارض المثقف الجماعي الذي يدعو إليه بورديو إذن مع مفهوم المثقف الخصوصي، بل يتضمنه ويتجاوزه في الآن نفسه، إن لم يكن مجرد حصيلة مترتبة عنه، على الصعيدين النظري والعملي.

فالثابت أن بورديو يتفق مع فوكو في تأسيس موقفه من المثقف والمثقفين على أساس مبدأين مترابطين:

([1]) Louis Pinto, Pierre Bourdieu et la théorie du monde social , bibliothéque Albin Michel, idées (Paris: A. Michel, 1998), p. 179.

ـ أولهـما مفهـوم ميكروفيزيـائي للسـلطة يبـدو بموجبـه الكـون الاجتماعـي في صـورة ميكروكوزمات اجتماعية، يؤدي فيهـا التنـافس والصراع دوراً تكوينيـاً وبانيـاً في الآن نفسـه، وفق باراديغم ساحة الحرب (أكثر بكثير مـن بـاراديغم السـوق، وفي كـل الأحـوال فهـما معـاً يرفضان باراديغم العقد الاجتماعي).

ولإن فوكو كان يستخدم نيتشه، بينما يستخدم بورديو ماكس فيبر، فإن تاريخ النظريات السوسيولوجية، يثبت وجود قربات فكرية بين منظور هذين المفكرين الألمانيين الكبيرين إلى الإنسان وإلى الاجتماع البشري. ومـن ثـم نجـد بورديـو يؤكـد منـذ أعمالـه الأولى أن الفضـاء الاجتماعي فضاء سلطة بامتياز، وأن الحقل الثقافي لا يمكن أن نفكر فيه إلا في إطار ما سـمّاه بحقل السلطة، حيث يتواجه، في إطار نسب قوى متأرجحة، الوافدون الجـدد ذوو الرأسـمال الثقافي الصغير مع القدامى أصحاب الرأسمال الثقافي الكبـير، تلـك المواجهـة التـي تحـدث في إطار مواجهة أشمل في الفضاء الاجتماعي، داخل الطبقة السائدة في المجتمـع الحـديث، بـين المثقفـين مـالكي الرأسـمال الثقـافي (الـذين يشـكلون الفئـة المسـودة في الطبقـة السـائدة) والبرجوازية، مالكة الرأسمال الاقتصادي (التي تشكل الفئة السائدة في الطبقة السائدة).

ـ و ثانيهما تقسيم متزايد للعمل الاجتماعي في المجتمع التقني الحديث، بشكل ينعدم معه أي أساس واقعي لقيام المثقف الكوني، ولإعادة إنتاجه واستمرار وجوده، ويصـل معـه التخصـص في الأعمال، ومن بينها الأعمال الثقافية حداً من العمق، ومن الدقة، لا يستطيع أي أحد أن يدعي على أساسه القدرة على بلورة وعي كوني كلي بمختلف مكونات الوجود الإنساني. وإذا كـان فوكـو قد استنتج من هذا المبدأ تصوراً لممارسة ثقافية جديدة، ووجهـاً جديـداً للمثقـف، هـو المثقـف الخصوصي، فإنه بقي حبـيس تصـور مجـرد للتخصـص، بسـبب كونـه لم يسـتفد في تصـوره مـن مكتسبات السوسيولوجيا المعاصرة: سوسيولوجية فيبر ودوركهايم على وجه الخصوص، ومـاركس إلى هذا الحد أو ذاك. وهذا التصور المجرد المنطقي الفوكوي، هو ما حرص بورديـو عـلى تجـاوزه بتصور عملي سوسيولوجي، موقعي، وتطبعي، أصـبحت بموجبـه التخصصـات تبـدو عـلى شـكل حقول مستقلة نسبياً عن بعضها البعض، ميكروكوزمات، أكوان صغيرة، وفضاءات مشـتقة، لكـل منها فاعلوها المنخرطون في الصراع حول رهاناتها النوعيـة وفـق سـلط نوعيـة، ووفـق تطبعـات

نوعية يشتركون فيها إلى حد ما: قواعد وقيم نوعية، يجري على أساسها التقييم والتصنيف والتكريس والاعتراف والشرعنة، ونزعها والحرمان منها عند اللزوم.

ومن هذه الزاوية، يبدو الحقل الثقافي العام الذي أحرز استقلاله النسبي بشكل ناجز، كما رأينا في نهاية القرن التاسع عشر، حقلاً يتوزع إلى حقول فرعية متخصصة (الحقل الفني، والحقل الأدبي، والحقل السوسيولوجي، والحقل الفلسفي، والحقل التاريخي، والسيكولوجي، بل إن هذه الحقول الفرعية نفسها تتفرع إلى حقول أصغر منها، منظمة على أساس القواعد البنيوية التكوينية الكبرى نفسها، كما هي حال الحقل الأدبي الذي يتفرع، على سبيل المثال، إلى حقل الشعر، وحقل الرواية، وحقل المسرح، وحقل النقد، ونقد النقد... إلخ).

وإذا كان لكل حقل منطقه، فإنه من الممكن أن نستنتج ـ بحسب بورديو ـ من معرفتنا بمنطق اشتغال حقول الإنتاج الثقافي برنامجاً واقعياً، وسياسة واقعية، نؤسس عليهما فعلاً جماعياً للمثقفين، لا في البلد الواحد فحسب، بل في بلدان العالم كله أيضاً (في إطار ما سمّاه بورديو بالنزعة النقابية للشمول الإنساني، أو إن شئت في إطار أممية للمثقفين، شعارها يا مثقفي العالم اتحدوا).

ويتخذ هذا الفعل الجماعي للمثقفين، هذا الفعل الذي يتعين تأسيسه على أساس المعرفة بمنطق اشتغال الحقل الثقافي العام، وحقوله الفرعية، شكل مثقف جماعي، يواجه دعاة أسطورة نهاية المثقفين، وموت المثقفين، أي جميع أولئك الذين يقلقهم استمرار السلطة الثقافية النقدية المضادة التي اكتسبها المثقفون عبر معاركهم العديدة ضد سيطرة القوى المهيمنة، السياسية منها والاقتصادية، ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى النصف الثاني من القرن العشرين، ومطلع الألفية الثالثة.

ومن ثم، إن دعوة بورديو إلى تشكيل مثقف جماعي وطنياً، ودولياً، على أساس المعرفة باشتغال الحقل الثقافي منذ أن تميز واستقل عن غيره، ليست في حقيقتها إلا دعوة لشن مقاومة هادفة إلى ترسيخ استقلال الحقل الثقافي والمحافظة على قيمه واستعداداته النقدية النوعية، في وقت تكالبت فيه القوى الاقتصادية والسياسية والصحافية، بالإضافة إلى المثقفين التابعين،

باعة حرفة الرأي (Doxosophes) بتعبير أفلاطون، على استتباعه والسيطرة عليه وتدجينه:

ـ إما باختراقه من الخارج من قبل أصحاب السلطة السائدة في عالم اليوم، مستعملين في ذلك أنواع الاحتضان كلها، والمساعدات المالية المشروطة التي تفرض بطريقتها الخاصة نوعاً من الرقابة المحكمة على ما ينتج في الحقل الثقافي، لا من حيث الموضوعات المختارة، ولا من حيث مضامينها فحسب، بل من حيث مناهج مقاربتها، ومعايير تصنيفها وتقييمها وتكريسها أيضاً، بالإضافة إلى أشكال من التحكم في السياسة الثقافية للدولة، تحكماً ينحو إلى حرمان المثقفين من السيطرة ـ حتى النسبية منها ـ على أدوات الإنتاج والتداول والتقييم الثقافي، وجعلها حكراً على أباطرة المال والتجارة وتقنوقراطيي مؤسسات الدولة، الإدارية منها، والحكومية، والإعلامية (في الصحافة، ودور النشر، والتلفزة والإذاعة...).

ـ أو باختراقه من الداخل، بواسطة المثقفين التابعين المتعطشين إلى الشهرة والمجد والربح المادي والرمزي بأقل جهد، وبأقصر السبل، وبأقل وقت ممكن، أولئك الكتبة المرتزقة الذين يقول عنهم بورديو مستشهداً بفلوبير، إنهم يدفعهم «نفاذ صبرهم في أن يروا أعمالهم منشورة أو مجسدة بالتمثيل أو أن يروا أسماءهم معروفة أو موضعاً للتمجيد، إلى كل أنواع التورط مع سلطات اللحظة الراهنة، من صحافية أو اقتصادية أو سياسية، راغبين في التخلص من هؤلاء الذين يتشبثون بالدفاع عن الفضائل والقيم المهددة أو تجسيدها، ولكنها لا تزال تهددهم بإفقاد وجودهم»([1]).

هؤلاء المثقفون التابعون لمختلف السلط التجارية والسياسية والإعلامية السائدة التي يقلقها استقلال الحقل الثقافي، لكونه مبدأ وجود السلطة الثقافية النقدية للمثقفين (باعتبارها أحد أشكال السلطة المضادة في المجتمع الحديث)، هم الذين اعتاد الإيطاليون على تسميتهم بالمحميين، وسمّاهم أفلاطون، كما أشرنا سابقاً ـ وهو يتحدث عن السفسطائيين ـ بباعة حرفة الرأي.

ومن هذه الزاوية، يبدو المثقف التابع، المنحاز إلى قطب المال والمنافع

([1])بورديو، قواعد الفن ، ص 438.

التجارية داخل الحقل الثقافي، في زمن العولمة المتوحشة وانتصار الليبرالية الجديدة، بمثابة «حصان طروادة الذي تصل من خلاله كل أشكال السيطرة الاجتماعية، سيطرة السوق والموضة والدولة والسياسة والصحافة، إلى ممارسة دورها في مجال الإنتاج الثقافي»([1]).

وإذا كان صحيحاً القول إن الاستقلال النسبي الذي أحرزه الحقل الثقافي، منذ زولا والدريفوسيين، ذلك الاستقلال الذي لا يمكن من دونه للمثقفين أن يوجدوا في المجتمع الحديث، ولا أن يتبوأوا الموقع الرفيع الذي يستحقونه فيه، ولا للسلطة الثقافية النقدية أن تؤدي وظيفتها البناءة بوصفها سلطة مضادة لباقي السلط الأخرى، خدمة للخير العام، فإن ذلك الاستقلال النسبي ظل منذ ذلك الوقت، وفي كل وقت، مهدداً بالارتكاس والتلاشي والاندثار، نتيجة هذه الأخطار التي تواجهه من الداخل والخارج، نتيجة الوجود الدائم للمثقفين التابعين المحميين، باعة الرأي، المنتجين من أجل السوق الثقافية الواسعة ذات الدورة القصيرة المدى، المنحازين إلى قطب المال وضرورات التجارة ومنطق السياسة والدين، كما إن سيطرة المالكين للسلطة على وسائل التوزيع والتداول والتكريس، والاعتراف الثقافي في المجتمع الحديث، لم تبلغ في أي وقت سابق ما بلغته في الزمن الحاضر من قوة وجبروت، فيكفي في هذا الزمن أن ينجح عمل ثقافي، في إثارة انتباه وسائل الإعلام من مؤسسات تلفزيونية وإذاعية وصحافية، وفي الإحراز على رضى الممسكين بزمامها، حتى تنجح ثقافياً، ويسمح لها بالرواج والشهرة بين جماهير الناس. أما الأعمال الثقافية التي تنتج في احترام تام لقواعد الحقل الثقافي وقيمه، وتأبى أن تخضع لغير السلطة الثقافية الخاصة بهذا الحقل، سلطة الزملاء الذين يشاركونه الخضوع لقواعد اللعبة الثقافية، فلا يعرف بوجودها في المجتمع الحديث إلا عدد قليل من الناس، ولا تعرف الشهرة والمجد إلا ما ندر، وبعد مرور وقت طويل على صدورها.

وهذا يعني أن مالكين وسائل الإعلام (من تلفزيون وصحف...) ووسائل الإنتاج والتوزيع (من مطابع ودور نشر وتوزيع)، والممولين لأعمال البحث العلمي والفكري والفني (من بنوك، وشركات خاصة، ولجان للفرز والاعتماد والتمويل سواء أكانت تابعة للدولة أم للقطاع الخاص)، هم الذين أصبحوا في

([1])المصدر نفسه، ص 446.

الوقت الراهن يقررون معايير تقسيم وتصنيف الأعمال الثقافية والاعتراف بقيمتها، وفق التراتبية التي تنسجم مع منطق حقولهم، وليس وفق التراتبية الداخلية المحايثة للحقل الثقافي، القائمة على أساس قيم استقلالية الحقل الثقافي: قيم الاستحقاق واللانفعية.

ولا أدل على ذلك، من أن أسلوب النشاط الثقافي الذي يميز العمل الصحافي والإعلامي، ذلك الأسلوب الذي تمليه إكراهات هذا العمل، (ضغط الوقت والسرعة: السرعة في الكتابة والسرعة في القراءة)، يميل بصورة متزايدة إلى أن يفرض نفسه نموذجاً ومعياراً، لا للعمل الثقافي والإعلامي الجيد فقط، بل لاشتغال الحقل الثقافي، ولمختلف الأعمال التي تنجز داخله أيضاً (حيث أصبحت الكتابة السريعة والقراءة السريعة قانوناً، تتزايد سلطته باستمرار). هذا علاوة على أشكال التدخل العنيف التي يقوم بها تقنوقراطيو وسائل الإعلام والتواصل لفرض صنافات وتراتبيات غريبة على منطق اشتغال الحقل الثقافي «مثل الاستطلاعات الهادفة إلى إنتاج تصنيفات متلاعب بها، أو قوائم الجوائز التي تنشرها الصحف في المناسبات السنوية... أو الحملات الصحافية الحقيقية التي تهدف إلى الحط من قيمة الأعمال الموجهة إلى سوق محدودة النطاق (وعلى المدى الطويل) لحساب الأعمال ذات التوزيع الواسع والدورة القصيرة التي يطرحها المنتجون الجدد في السوق»([1]).

هكذا تتضافر السلط الداخلية التي تسيطر على وسائل إنتاج الأعمال الثقافية وتوزيعها وتداولها وتكريسها، من صحافة وتلفزيون وإذاعة ومطابع ودور نشر وتوزيع... والسلط الخارجية (من شركات ومشاريع اقتصادية كبرى ودولة ومؤسسات دينية) للقضاء على استقلال الحقل الثقافي ومراقبته بممارسة ضروب من المنع والأبعاد، الداخلي والخارجي، قصد التحكم في ما يمكن التفكير فيه، وما لا يمكن التفكير فيه، وفي ما يمكن قوله وأسلوب قوله، وما لا يمكن قوله، وتهميش المثقفين وإقصائهم من التدخل في مناقشة القضايا الكبرى لبلدانهم وللبشرية جمعاء، واستبدالهم بجماعة من التكنوقراطيين التابعين لتلك السلط، سواء أكانت خارجية أم داخلية، جماعة تستمد سلطتها المعرفية من النفوذ الاجتماعي للمؤسسات التعليمية، ومن

([1])المصدر نفسه، ص 445.

الثقة التي تضعها جماهير الشعب في نبالة الدولة التي تتخرج من تلك المؤسسات. ولا شك في أن تحليل بورديو لأنواع السلط الاجتماعية كلها التي تعمل من الداخل والخارج على التحكم في المجال الثقافي، وترويضه وتدجينه واستتباعه، والقضاء على استقلاله النسبي الذي يشرط وجود المثقف وسلطته النقدية، يذكرنا بتحليلات «نظام الخطاب» التي أبان فيها فوكو، بكثير من الحذق، مختلف التقنيات التي تستخدم في المجتمع، وفي المجتمع الحديث بصفة خاصة، استخداماً يتغيا تدجين سلطة الخطاب، والتحكم في مخاطره، والتقليل منها إلى أبعد الحدود. وكأن بورديو يدقق فوكو ويقرأه سوسيولوجياً بفهم الخطاب، لا بوصفه ممارسة خطابية فقط، بل ممارسة اجتماعية ثقافية تاريخية، تجد مبدأ تكونها وبنائها في آليات اشتغال الحقل الثقافي.

ولما كان الزمن الحاضر يتميز بميل جارف في المجتمع الحديث، يدفع بمختلف القوى السائدة فيه (وعلى رأسها القوى التقنوقراطية المهيمنة على وسائل الإنتاج والتداول والتكريس الثقافي) إلى القضاء على استقلال الحقل الثقافي، وإلغاء قيمه ومعاييره النوعية، إلغاء يحكم على المثقف بالنهاية، وعلى سلطته النقدية بالتلاشي، في مجتمع أصبحت فيه سلطة المال والأعمال تبتلع تدريجياً السلط الأخرى كافة، سياسية كانت أم ثقافية، مستخدمة في ذلك سيطرتها على وسائل الإعلام والتواصل بصفة عامة، وعلى وسائل الإنتاج والتداول الثقافي بصفة خاصة، فإن هذا الميل الجارف الذي يذهب بورديو إلى أنه يطال المجتمعات الحديثة كلها، والأوروبية منها على وجه الخصوص، لا يمكن أن يوقفه إلا ميل جارف مضاد، يصنعه المثقفون بمقاومتهم الجماعية الهادفة إلى الدفاع عن استمرار وجودهم، فاعلين مؤثرين في مسارات العالم المعاصر، انطلاقاً من القيم الكونية التي ليست في نهاية التحليل إلا قيم ومعايير وقواعد استقلال حقلهم الثقافي. ولا شك في أن هذه المقاومة لا يمكن أن تبلغ أهدافها في الزمن الراهن، زمن العولمة وانتصار الليبرالية الجديدة، إلا إذا كانت جماعية (غير فردية) من جهة، وإلا إذا تمت على صعيد مختلف المجتمعات في أوروبا والعالم من جهة ثانية، وراعى المثقفون القائمون بها الخصوصيات التاريخية، لتكوّن وبناء حقولهم الثقافية ـ في كل مجتمع على حدة ـ في علاقتها بالحقول الأخرى، وعلى رأسها الحقل السياسي من جهة ثالثة. وهذا يعني أن هذه المقاومة، على الرغم من

كونها واحدة، كونية، ينخرط فيها مثقفو بلدان العالم كله، بغض النظر عن التواريخ الخاصة لحقولهم الثقافية، دفاعاً عن سلطتهم الثقافية النقدية، وعن مكانتهم المتميزة في بلدانهم وفي العالم المعاصر، فإنها تتنوع وتختلف من حيث أشكالها ومضامينها، باختلاف أنماط العلاقات التي تربط تاريخياً بين الثقافي والسياسي. وتتخذ تلك المقاومة هنا شكلاً دينياً، بينما تتخذ هناك شكلاً علمانياً، بيد أنها تبقى مقاومة واحدة، تسعى إلى تحقيق مطلب الاستقلال الذاتي النسبي (للحقل الثقافي) الذي من دونه لا يوجد حقل ثقافي، ولا مثقفون، ولا سلطة ثقافية نقدية، من شأنها أن تؤدي دور سلطة مضادة، تحتاج إليها المجتمعات الحديثة في إنتاج وإعادة إنتاج نظامها الديمقراطي. ولما كانت السلط السائدة في الاقتصاد والمال والسياسة والإعلام، تعبّر عن نفسها راهناً في السلطة التقنوقراطية (وفي المثقفين الخصوصيين التابعين) ولا تجد مبرر وجودها إلا في تحقيق أقصى المنافع والأرباح الاقتصادية والمالية والسياسية الخصوصية على حساب الكوني والعمومي والمصلحة العامة، فإن الحقل الثقافي يبقى ـ بحكم قواعد اشتغاله ذاتها ـ فضاء لتكون العقل، وسيادة القيم الكونية، وموطناً للمنافع اللانفعية، وللفضيلة (على أساس أن نفهم أن الفضيلة ليست في نهاية التحليل إلا تلك الضرورة التي لا يجد الفاعل بداً من الخضوع لقسرها، خضوعاً يحرص على إظهاره كما لو كان اختياراً حراً، وفضيلة).

كلما ازدادت لانفعية المجال الثقافي، ازدادت استقلاليته النسبية، ووجد المثقفون الفاعلون فيه منفعتهم تتزايد بتزايد استقلاليته ولانفعيته، وامتدت سلطتهم الثقافية التي تجد أساسها في تخصصاتهم العلمية والفنية، لتفعل فعلها في المجال السياسي، وليمتد تأثيرها إلى المجتمع كله، عاملة على جعل معايير وقيم الحقل الثقافي: القيم الكونية، والفضيلة، والعقل، نموذجاً مثالياً لما يجب للمجالات السياسية والاجتماعية الأخرى أن تكون عليه، كي لا يحرم البشر من أثمن مكونات إنسانيتهم، وهو الحرية.

ليست الثقافة في نظر بورديو تراثاً ميتاً، يكتسبه الخلف من السلف، لا أثر له في حاضر الناس ومستقبلهم، وليست أداة للتميز والسيطرة، يستخدمها من يعتبرون أنفسهم في الغرب المعاصر، «متحضرين» وسادة، لإضفاء الشرعية على سيطرتهم على الأغيار كـ «البرابرة»، بل إنها طريقة للفعل والعمل

والإنجاز الذي لا ينتهي ولا يكتمل (Modus Operandi) . ومن هذه الزاوية، تقطع الثقافة مع الفهم السائد الذي ينظر إليها، كما لو كانت عملاً منجزاً، شيئاً منتهياً مغلقاً، نصباً جامداً لا فاعلية له (Opus Operatum) ، لتبدو على حقيقتها «أداة للحرية، تفترض الحرية»([1]). وعلى هذا الأساس، يدعو بورديو المثقفين الخصوصيين كافة (من علماء وفلاسفة وفنانين وكتّاب وأدباء...) إلى أن يجسدوا هذه الثقافة بوصفها فعلاً ينجز باستمرار، يتغيا الحرية، في ميل جارف، يدافع عن الاستقلال الذاتي للحقل الثقافي واستعداداته النقدية وفضائله وقيمه الكونية ضد الميل الجارف الذي يجسده التكنوقراطيون والمثقفون التابعون المحميون، العاملون ليل نهار، من أجل تصفية المكاسب التاريخية للمثقفين الحقيقيين (استقلال الحقل الثقافي، سلطة ثقافية نقدية مضادة تمارس رقابتها العلمية والأخلاقية باسم الكفاءة العلمية والقيم الكونية للمثقفين، على الحقول الأخرى وفي مقدمها الحقل السياسي، وقضايا الشأن العام بصفة عامة). ولن يتحقق هذا الميل الجارف المضاد لقطب المال والسياسة، ولمختلف السلط الاجتماعية الأخرى التي تبسط يدها على الحقل الثقافي مستتبعة إياه، ماحية كل حد فاصل بينه وبين الحقول الاقتصادية والتجارية والسياسية والدينية، إلا إذا تجسدت السلطة الثقافية للمثقفين التي اكتسبوها من خلال معارك كبرى منذ زولا وقضية دريفوس على الأقل، في مثقف جماعي يتم بناؤه بتجميع المثقفين الخصوصيين الآتين من مختلف التخصصات العلمية والفنية، ومن مختلف البلدان والمجتمعات، في مثقف جماعي، يتخذ تنظيمياً شكل أممية للمثقفين، أراد لها بورديو أن تكون تنظيماً نقابياً، أممياً وعالمياً، يرعى القيم الكونية ويدافع عنها، ويعزز استقلال الحقل الثقافي في كل المجتمعات، ويحافظ على الاستعدادات النقدية للحقول الثقافية، ويفعل السلطة الثقافية النقدية للمثقفين، ويصونها من التلف والضياع، ويصوغ خطاب الحرية، ناشراً إياه بين جميع البشر، ذلك الخطاب الذي لا يعرف ـ بتعبير بورديو ـ «حداً آخر سوى الضوابط والمحددات التي يفرضها كل كاتب، وكل عالم مسلح بكل منجزات أسلافه على نفسه وعلى الآخرين جميعاً». ولن يتم ذلك للمثقفين إلا إذا كافحوا في إطار هذا التنظيم الأممي الحرفي للمثقفين كفاحاً متواصلاً من أجل تحقيق برنامج عمل جماعي:

([1])Bourdieu, Les Régles de l'art: Genése et structure du champ littéraire , p. 546.

«ـ تدعيم القطيعة مع المثقفين التابعين...

ـــ... وضمان الشروط الاقتصادية والاجتماعية لاستقلالهم الذاتي، بوصفهم منتجين ثقافيين ضد كل السلطات من دون استبعاد سلطات بيروقراطيات الدولة (أولاً في أمور نشر وتقييم منتجات النشاط الثقافي).

ـــ... وتخليص المنتجين الثقافيين من إغراء البرج العاجي بتشجيعهم على النضال، على أقل تقدير، من أجل أن يكفلوا لأنفسهم سلطة على أدوات الإنتاج والتكريس، أي بتشجيعهم على الدخول في قلب العصر، ليؤكدوا القيم المرتبطة باستقلالهم الذاتي»([1]).

بيد أن هذا البرنامج وحده لا يكفي في هذا الصدد، بل لا بد من أن يعزز بوعي ذاتي، يحققه المثقفون متى انتبهوا إلى أنهم، وإن كانوا محددين بعلاقات الحاضر وتفاعلاته، ويسعون إلى بناء مستقبل أكثر حرية وعدلاً من هذا الحاضر، ليسوا لقطاء في هذا العالم لا تربطهم علاقات نسب بأجيال من المثقفين، توالت على مدى تاريخ الحقل الثقافي المنتسبين إليه، بل إنهم ـ على العكس من ذلك تماماً ـ الأبناء الشرعيون في عالم اليوم لأجيال من المثقفين الذين راكموا عبر الزمن رصيداً من التجارب التاريخية في صراعهم من أجل دعم الاستقلال النسبي للحقل الثقافي، واعتماد سلطته الثقافية النقدية أساساً للتكريس والتقييم والتصنيف داخل ذلك الحقل، وأداة للمراقبة النقدية للسلط الأخرى كلها، بما فيها السلطة السياسية. ومن الطبيعي أن يرث المثقفون المعاصرون طوال التنشئة الاجتماعية التي خضعوا لها في الحقل الثقافي، كيما يكتسبوا استعداداته النوعية، ويهتموا برهاناته الخاصة مستثمرين فيها كل طاقاتهم، هذا الإرث التاريخي المتكون من تجارب الحقل الثقافي في علاقته بالحقل السياسي (والديني... إلخ) وأن يتمثلوه في أجسادهم، وأن يشكل لاوعياً تاريخياً يصدرون عنه، في ما يبلورونه من مواقف وما يتخذونه من وجهات نظر. فـ «حينما نتكلم ـ يقول بورديو ـ بوصفنا مثقفين، أي بطموح إلى الكلي الشامل، فإن اللاوعي التاريخي المغروس في تجربة مجال ثقافي مفرد هو الذي يتكلم في كل لحظة من خلال أفواهنا. وأنا أعتقد أننا لا نمتلك أي فرصة لبلوغ تواصل حقيقي، إلا بشرط التجسيد الموضوعي لتلك الأنواع من اللاوعي التاريخي التي تفصلنا، وإلا بشرط السيطرة عليها،

([1])بورديو، قواعد الفن ، ص 446 ـ 447.

أي على تلك التواريخ النوعية للعوالم الثقافية التي تعد مقولاتنا في الإدراك والتقييم نتاجاً لها».

يدعو بورديو إذن إلى أن يجري المثقفون الخصوصيون العاملون في كل قطاعات الإنتاج الثقافي على أنفسهم نوعاً من التحليل الاجتماعي التاريخي الذي من شأنه أن يحررهم من سيطرة لاوعي تاريخي، أودعه تاريخ مجتمعاتهم، وتاريخ حقولهم الثقافية، في ثنايا دماغهم وجسدهم... لاوعي تاريخي متكون من مختلف تجارب المثقفين خلال الأزمنة الماضية، وقد تحولت من التاريخ المتجسد في الأشياء (والمؤسسات والمنشآت والوقائع)، إلى التاريخ المتشيئ في الأجساد والفاعلين (على شكل تطبعات، أي على شكل استعدادات ومبادئ وخطاطات وأشكال للتفكير والاختيار والفعل). ومن دون هذا التحليل الذاتي الذي يكشف عن أشكال ومبادئ التفكير والاختيار التي أبانت التجربة التاريخية للمثقفين في عدد من البلدان فواتها (ويتعين بالتالي التخلص من إسارها)، لن يتمكن المثقفون الخصوصيون ـ في المجتمعات المعاصرة، وهم قبل كل شيء نتاج للتاريخ ـ من تجميع طاقاتهم في مثقف جماعي، يكافح وفق برنامج للشمول الإنساني من أجل القيم الكونية التي هي في الآن نفسه قيم الحقل الثقافي، وأساس بنائه واشتغاله المستقل، وصنافة تراتبياته. ومن بين تلك الأشكال التي يجب التخلي عنها، شرطاً لا بد منه لإمكان انبثاق المثقف الجماعي، وفق برنامج للشمول الإنساني، ذلك البديل الذي وضع المثقفين وما زال، أمام الخيار الحاد بين الثقافة الخالصة والفن للفن والحياد العلمي من جهة، والثقافة الملتزمة والفن الملتزم والعلم النافع الملتزم من جهة أخرى.

غير أن ملاحظة ما يجري في المشهد الثقافي للمجتمعات المعاصرة في وقتنا الراهن، يثبت أن عدداً من المثقفين ما زالوا أسيري ذلك الخيار المفوت تاريخياً وهم يتخذون اليوم ـ بصورة تلقائية، وبنوع من فقدان الذاكرة التاريخية لتكوّن المثقفين وتطورهم ـ في مواجهة المد الجارف الذي يهدد استمرار وجودهم بصفتهم مثقفين([1])، إما موقف المثقف المنزوي في برجه العاجي، أو موقف المثقف العضوي، متأرجحين بين التعصب للثقافة الخالصة، وللعلم

([1])بالقضاء على استقلال الحقل الثقافي، وإتلاف معاييره وقيمه الكونية، وإقبار سلطته الثقافية.

المحايد، وللفن للفن (أي لاستقلال مطلق للحقل الثقافي وانغلاقه على ذاته، اتقاء لشرور السياسة ومكر السياسيين) من جهة، والتعصب للقيام بوظائف سياسية، أي للالتزام السياسي، والثقافة الملتزمة سياسياً، والعلم الملتزم، والفن الملتزم الذي يرى أنه لن يكون ذا قيمة وجدوى إذا لم يكن حاملاً لرسالة سياسية، وذا تأثير سياسي من جهة أخرى. وهذا يعني أن المثقفين المعاصرين، وهم يواجهون تحديات العالم المعاصر، يجدون أنفسهم أمام الخيار ذاته الذي وقفت أمامه قبلهم أجيال من المثقفين، خيار الثقافة الخالصة/والثقافة الملتزمة، بعد أن أصبح هذا الخيار الذي تماهى بتاريخ الحقل الثقافي تطبعاً منغرساً في أذهانهم، يشتغل باعتباره خطاطة للإدراك والتفكير، ومبدأ للتقييم والفعل. عليهم إذن أن يتخذوا أنفسهم موضوعاً للتفكير النقدي قصد «محاولة الإفصاح الكامل، بقدر الإمكان، عن ذلك اللاوعي الذي أودعه التاريخ في كل مثقف، وهو تاريخ، كان المثقفون نتاجاً له، ولا يوجد ضد فقدان الذاكرة في ما يتعلق بالنشوء والتكوين، وهو أساس كل أشكال الوهم المتعالي، ترياق أشد فاعلية من إعادة بناء التاريخ المسكوت عنه (المنسي) أو المكبوت الذي يستديم نفسه في كل تلك الأشكال من الفكر، المعادية للتاريخ في مظهرها، والتي تشكل بنية إدركنا للعالم ولأنفسنا»([1]). ومن دون ذلك، لن يكون المثقفون في الزمن الراهن قادرين على الدفاع عن مصالحهم النوعية، بوصفهم جماعة اجتماعية مسودة داخل الطبقة السائدة، ومثقفاً جماعياً... وسيكررون بكيفيات جديدة، وفي شروط مغايرة، مختلف المواقف التي وقفتها فئات من المثقفين عبر التاريخ المعاصر، «ابتداء من رفض السياسة، والعودة إلى الدين، وإنتهاء بمقاومة أعمال سلطة سياسية معادية للشؤون الثقافية، ومروراً بالثورة على سيطرة ما يسمى اليوم بوسائل الإعلام، أو التخلي خائب الأمل، المتحرر من الأوهام عن اليوتوبيات الثورية».

هذا هو الدرس الذي يقدمه إلينا التاريخ ـ في حالة التجربة التاريخية الفرنسية ـ منذ الرواد الأوائل المبشرين بالاستقلال النسبي للحقل الثقافي مثل فولتير، ومروراً بالدور الذي قام به «رجال الأدب» في الثورة الفرنسية، وبالرومانسيين (في تجربة لامارتين/وهوغو) بعد عودة الملكية وثورة 1844، فقيام الامبراطورية الثانية التي قضت على أوهام الوظيفة النبوية للأديب

([1])المصدر نفسه، ص 439.

والشاعر (من طراز هوغو) وارث فيلسوف القرن الثامن عشر (من طراز فولتير)، قضاء كانت ثمرته تخلي الكتاب والمفكرين والفنانين من عيار بودلير وغوته ونيرفال ورامبو وفلوبير عن الاهتمام بقضايا الشأن العام (وبالسياسة على وجه التحديد) وانغلاقهم في الحقل الثقافي الذي أصبح مفصولاً عما عداه، على أساس مبدأ الثقافة الخالصة والفن للفن، وانتهاء بولادة المثقف الحديث في نهاية القرن التاسع عشر «عندما وصل المجال الأدبي والمجال الفني والمجال العلمي إلى الاستقلال الذاتي، واستطاعت العناصر الفاعلة الأكثر استقلالاً ذاتياً في هذه المجالات المستقلة ذاتياً، أن تتدخل في المجال السياسي، بوصفها عناصر مثقفة لا بوصفها تضم منتجين ثقافيين، تحولوا إلى رجال سياسة على طريقة غيزو أو لامارتين»([1]). ومن المعلوم أن ذلك التدخل الذي تمّ باسم السلطة الثقافية النقدية للحقل الثقافي المستقل، وباسم القيم الكونية لهذا الحقل ذاته (من روح لانفعية ونقاء أخلاقي وكفاءة وعدل وحرية...) إنما عبّر عن ذاته في خطاب مثل «إني أتهم»، وفي أعمال سياسية، تنتهي على الصعيد الثقافي والأدبي والصحافي بكتابة البيانات والعرائض، وتوقيعها ونشرها قصد التأثير في الرأي العام، والضغط على محترفي السياسة، وقد تصل في جذريتها إلى حد انتزاع الحق في «انتهاك القيم الأشد قداسة للجماعة، مثل قيم الوطنية العدوانية على سبيل المثال، بالمساندة التي قدمت إلى المقالة التشهيرية لزولا ضد الجيش، أو بعد زمن طويل في أثناء حرب الجزائر بالنداء الذي يدعو إلى معاضدة «العدو» باسم قيم متعالية على قيم «المدينة»، أو إذا شئت، باسم شكل خاص من الكلية (الشمول) العالمية الأخلاقية والعلمية التي تستطيع أن تصلح أساساً لنوع من سلطة الحكم والقضاء، بل لحشد جمعي من أجل قتال يستهدف النهضة بهذه القيم»([2]).

إن المتمعن في هذه اللوحة التي يرسمها التحليل السوسيوتاريخي لمسار المثقفين، ومسار حقلهم الثقافي، في هذه الحالة من حالات الممكن الثقافي عالمياً (التي هي حالة فرنسا) يقف بكثير من الوضوح على أن الاستقلالية النسبية للحقل الثقافي التي تشرط إمكان وجود المثقفين، وإمكان وجود

([1])المصدر نفسه، ص 441.

([2])المصدر نفسه، ص 441.

سلطتهم الثقافية النقدية، ليست معطى مكتملاً ولانهائياً، بل إنها بحاجة دوماً إلى تدعيم وترسيخ وإعادة بناء، ما دام الحقل الثقافي منذ تكوينه محكوماً عليه ـ بحكم القوى الداخلية والخارجية التي تتكون من حالات نسبة القوى في ما بينها هياكله وبنياته ـ أن يبقى متأرجحاً بين قطب المال والتجارة والمنافع الاقتصادية والسياسية (وهو قطب الكتّاب التابعين) من جهة، وقطب الثقافة الخالصة أو الفن للفن (أو الاستقلال الذاتي وهو قطب الكتاب المستقلين) من جهة أخرى. ووحده العمل الذي يتجاوز هذه الثنائية (إما الاستقلال/أو الالتزام) على أساس استعادة الذاكرة التاريخية للمثقفين، المنسية أو المكبوتة، استعادة تكشف لعلماء هذا الزمن وكتّابه وفلاسفته وفنانيه وأدبائه كل في موقعه الخاص، وباختصار: لمثقفيه الخصوصيين، أن المثقف لم يظهر لأول مرة في التاريخ المعاصر، إلا عندما تدخل كتّاب وفلاسفة وعلماء نهاية القرن التاسع عشر، خلال قضية دريفوس في الحياة السياسية لبلدهم، لا باعتبارهم رجال سياسة، بل باعتبارهم مثقفين، يعتمدون ـ في تدخلهم ـ على السلطة الثقافية النقدية التي تمّ الاعتراف لهم بها في الكون الثقافي (العلمي والفلسفي والفني والأدبي) المستقل نسبياً من جهة، وعلى القيم الكونية (قيم اللامنفعة أو التنزه عن الغرض، والكفاءة الشخصية، والعدل والحرية والمساواة بين بني البشر...)، تلك القيم التي لا يمكن تصور كون ثقافي مستقل إلا على أساسها من جهة أخرى.

فالمثقف ـ بحسب بورديو ـ منذ أن كان «شخصية ثنائية البعد، لا توجد ولا تواصل البقاء بوصفها كذلك، إلا إذا (وفقط إذا) كانت مزودة بسلطة نوعية، يضفيها عليها عالم ثقافي مستقل ذاتياً (أي مستقل عن السلطات الدينية والسياسية والاقتصادية) يحترم قوانينه النوعية، وإلا إذا (وفقط إذا) أدخل هذه السلطة النوعية في المعارك السياسية. وطالما وجد ـ كما يعتقد عادة ـ تناقض جذري بين البحث عن الاستقلال (وهو ما يميز العلم والفن والأدب التي يقال عنها كلها إنها خالصة أو بحتة) والبحث عن الفاعلية السياسية، فإن المثقفين بتنمية استقلالهم (وبواسطة ذلك بين أشياء أخرى تنمية حريتهم في نقد السلطات) يستطيعون تنمية فاعلية عمل سياسي، تجد غاياته ووسائله مبدأها في المنطق النوعي لمجالات الإنتاج الثقافي»([1]).

([1])المصدر نفسه، ص 439.

يتمثل قدر المثقفين إذن في عالمنا المعاصر، عالم الحداثة التي تبدو راهناً في شكل عولمة كاسحة جارفة، يتمثل ـ كلما سيطروا على لاوعيهم التاريخي بوعيه ـ في الابتعاد عن أسطورة المثقف العضوي، وعن أسطورة المثقف المنعزل في برجه العاجي في الوقت نفسه، وفي الجمع ـ في إطار عمل جماعي واحد يتخذ شكل مثقف جماعي، وأممية للمثقفين ـ بين الدفاع عن مصالحهم الفئوية في استقلال حقلهم الثقافي بمعاييره وقواعده وقيمه وسلطه النوعية، والالتزام بالدفاع عن القضايا العادلة (بواسطة التدخل في المجال السياسي) ليس بوصفهم رجال سياسة محترفين، بل مثقفين مستقلين ذوي سلطة نقدية مضادة مدافعة عن الكوني ضد كل المصالح الخاصة والأنانية بما فيها مصلحة الدولة إذا اقتضى الحال. فالمثقفون يوجدون في العالم المعاصر في وضعية اجتماعية تجعلهم([1]) عندما يدافعون عما هو خصوصي([2])، وإنما يدافعون في الآن نفسه عما هو كوني([3])، فالخصوصي والكوني إذاً بهذا المعنى، بعدان أساسيان مكونان لشخصية المثقف منذ بداية وجوده التاريخي، ممثلاً في شخص زولا. وليس أحدهما إلا وجهاً لأحدهما الآخر، وكلما انعزل أحدهما عن الآخر، إلا وأدى إلى تكرار انبثاق الوجوه الثقافية لما قبل ظهور المثقف: وجه الفيلسوف ممثلاً في فولتير، ووجه الأديب السياسي (ممثلاً في غيزو وميشليه ولامارتين)، ووجه الشاعر النبي (ممثلاً في هوغو)، ووجه الكاتب والفنان المستقل (ممثلاً في مدرسة الفن للفن: أي في شخص بودلير ورامبو وغوته وجيرار دونيرفال وماني...). ولا تخرج هذه الوجوه كلها عما سمّاه بورديو بأسطورة المثقف العضوي من جهة، وأسطورة المثقف المنعزل المستقل في برجه العاجي من جهة أخرى.

وإن انقشاع هاتين الأسطورتين عن الكون الثقافي المعاصر هو وحده الكفيل ـ في نظر بورديو ـ بجعل المثقفين الخصوصيين العاملين في حقولهم

([1])بصفتهم جماعة اجتماعية، حافلة بالمفارقات: فهم جماعة سائدة مسودة اجتماعياً، مستقلة ملتزمة سياسياً في الآن نفسه.

([2])أي عما يتعلق بمصالحهم الخاصة في أن يكون لهم شأن في ما يتعلق بالتحكم في وسائل الإنتاج والتداول والتكريس الثقافي، وفي أن يتحرروا من هيمنة التقنوقراطيين أينما وجدوا، وفي توفير شروط الاستقلال الذاتي، بوصفهم منتجين ثقافيين، الاجتماعية منها والاقتصادية.

([3])أي عما يتعلق بالمصلحة العامة للإنسانية جمعاء. وهل توجد مصلحة كونية عليا لعموم البشرية أكثر من مصلحة ضمان الشروط المادية والمعنوية لإنتاج وإعادة إنتاج العقل.

على الصعيد الدولي([1])، قادرين على بلورة سياسة واقعية للعقل، تسمح لهم بأن يتكتلوا في إطار مثقف جماعي، يتخذ شكل أممية للمثقفين، ونزعة نقابية للشمول العقلي والإنساني، وبأن يفرضوا ذواتهم «باعتبارها سلطة عالمية للنقد وحراسة القيم... والدفاع عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية للاستقلال الذاتي لتلك العوالم الاجتماعية الممتازة، حيث يجري إنتاج وإعادة إنتاج الأدوات المادية والعقلية لما نسميه العقل»([2]). وعندئذ، ألا يكون المثقف الجماعي الذي يدعو إلى تأسيسه بورديو على الصعيد العالمي، خلاصة تركيبية جدلية للمثقف الخصوصي، وللمثقف الكوني، في الآن نفسه؟

مهما يكن جوابنا عن هذا السؤال، فإننا لا نشك في أن إحدى مزايا سوسيولوجيا المثقفين ـ لدى بورديو ـ تكمن في كونها نمطاً من التحليل الاجتماعي للمثقفين، يكشف بطريقته عن تناقضاتهم ومفارقاتهم واستلاباتهم التي تطال حتى مقولات العقل وخطاطاته ومبادئه، مبادئ تقسيم العالم وتصنيفه وتسميته، وإنتاج الخطابات والتمثلات عنه (على نحو ما رأيناه في ثنائية البديل بين الثقافة الخالصة والالتزام).

لا يقف هذا التحليل الاجتماعي للمثقفين عند هذا الحد، بل يتعداه إلى الكشف عن أن مواقف المثقفين عن الكون الاجتماعي، وخطاباتهم عنه، ليست إبداعاً ترانسندنتالياً خالصاً لموهبة خارقة للعادة، بل نتاج مشروط ـ على الرغم من مظهرها الكوني ـ بموقعهم الخاص في الأكوان الاجتماعية والثقافية، وباستعداداتهم النقدية، وبمنطق المجال الثقافي الذي ظهرت في إطاره تلك المواقف، وتكونت تلك الخطابات([3]).

ومن هذه الزاوية، زاوية التحليل الاجتماعي الذي تقوم به سوسيولوجيا المثقفين، يبدو هؤلاء المثقفون، مالكو الرأسمال الثقافي، (وهو رأسمال مسود تابع للرأسمال الاقتصادي، كما رأينا في مبحث سابق من هذا البحث)، بمثابة فئة مسودة من الطبقة السائدة، تحتل موقعاً ملتبساً بين بين، الأمر الذي يطبع

([1])ما دامت سوسيولوجيا المثقفين، تبين أن قواعد بناء واشتغال الحقول الثقافية قواعد ثابتة في كل المجتمعات والبلدان التي بلغت درجة من التمايز الاجتماعي، على الرغم من اختلاف التعبيرات التاريخية، الوطنية والمحلية، التي تعبّر بها عن ذاتها هنا وهناك.

([2])المصدر نفسه، ص 447.

([3])Bourdieu, Questions de sociologie , pp. 64-65.

مواقفهم في المجال السياسي بالالتباس والتذبـذب والتـأرجح بـين مصـالح ومواقـف الطبقـة السائدة والطبقات المسودة.

وفي الأحوال كلها، فإن بورديو يرى أنه إذا كان مهماً أن تبقى السياسة جنباً إلى جنب مع العلم، يشكلان معاً في إطار تنافس مسـتمر نمطـي إنتـاج التمـثلات والخطابـات عـن الكـون الاجتماعي، فإنـه «لا يتعـين عـلى العلـم أن يستسـلم للسياسـة، مضـيفاً بـذلك الإرهـاب إلى التبسيط، كما حدث مراراً في بعض مراحل علاقات المثقفين بالحزب الشيوعي. ومن المهـم أن يستمر الفضاء الذي ينتج فيه الخطاب من الكون الاجتماعي، يشتغل باعتباره حقـل صراع لا يسحق فيه القطب السائد القطب المسود، والعام البدعـة. ذلـك أنـه مـا دام يوجـد في هـذا المجال صراع، فإن التاريخ يوجد فيه، أي يوجد أمل»([1]).

([1])المصدر نفسه، ص 66.

ملحـق

رسالة إميل زولا (*)

J'accuse, par Emile Zola

،Lettre à M. Félix Faure

Président de la République

،Monsieur le Président

Me permettez-vous, dans ma gratitude pour le bienveillant accueil que vous m'avez fait un jour, d'avoir le souci de votre juste gloire et de vous dire que votre étoile, si heureuse jusqu'ici, est menacée de la plus honteuse, de la plus ineffaçable des taches? Vous êtes sorti sain et sauf des basses calomnies, vous avez conquis les coeurs. Vous apparaissez rayonnant dans l'apothéose de cette fête patriotique que l'alliance russe a¸ t ¸ pour la France, et vous vous préparez à présider au solennel triomphe de notre Exposition Universelle, qui couronnera notre grand siècle de travail, de vérité et de liberté. Mais quelle tache de boue sur votre nom - j'allais dire sur votre règne - que cette abominable affaire Dreyfus! Un conseil de guerre vient, par ordre, d'oser acquitter un Esterhazy, soufflet suprême à toute vérité, à toute justice. Et c'est fini, la France a sur la joue cette souillure, l'histoire écrira que c'est sous votre présidence qu'un tel crime social a pu être commis. Puisqu'ils ont osé, j'oserai aussi, moi. La vérité, je la

(*)Emile Zola, J'accuse, L'Aurore , 13/1/1898.

dirai, car j'ai promis de la dire, si la justice, régulièrement saisie, ne la faisait pas, pleine et entière. Mon devoir est de parler, je ne veux pas être complice. Mes nuits seraient hantées par le spectre de l'innocent qui expie là-bas, dans la plus affreuse des tortures, un crime qu'il n'a pas commis. Et c'est à vous, monsieur le Président, que je la crierai, cette vérité, de toute la force de ma révolte d'honnête homme. Pour votre honneur, je suis convaincu que vous l'ignorez. Et à qui donc dénoncerai-je la tourbe malfaisante des vrais coupables, si ce n'est à vous, le premier magistrat du pays?

La vérité d'abord sur le procès et sur la condamnation de Dreyfus. Un homme néfaste a tout mené, a tout fait, c'est le lieutenant-colonel du Paty de Clam, alors simple commandant. Il est l'affaire Dreyfus tout entière; on ne la connaîtra que lorsqu'une enquête loyale aura établi nettement ses actes et ses responsabilités. Il apparaît comme l'esprit le plus fumeux, le plus compliqué, hanté d'intrigues romanesques, se complaisant aux moyens des romans-feuilletons, les papiers volés, les lettres anonymes, les rendez-vous dans les endroits déserts, les femmes mystérieuses qui colportent, de nuit, des preuves accablantes. C'est lui qui imagina de dicter le bordereau à Dreyfus; c'est lui qui rêva de l'étudier dans une pièce entièrement revêtue de glaces; c'est lui que le commandant Forzinetti nous représente armé d'une lanterne sourde, voulant se faire introduire près de l'accusé endormi, pour projeter sur son visage un brusque flot de lumière et surprendre ainsi son crime, dans l'émoi du réveil. Et je n'ai pas à tout dire, qu'on cherche, on trouvera. Je déclare simplement que le commandant du Paty de Clam, chargé d'instruire l'affaire Dreyfus, comme officier judiciaire, est, dans l'ordre des dates et des responsabilités, le premier coupable de l'effroyable erreur judiciaire qui a t commise. Le bordereau était depuis quelque temps déjà entre les mains du colonel Sandherr, directeur du bureau des renseignements, mort depuis de paralysie générale. Des fuites avaient lieu, des papiers disparaissaient, comme il en disparaît aujourd'hui encore; et l'auteur du bordereau était recherché, lorsqu'un a priori se fit peu à peu que cet auteur ne pouvait être qu'un officier de l'état-major, et un officier d'artillerie: double erreur manifeste, qui montre avec quel esprit superficiel on avait étudié ce bordereau, car un examen raisonné démontre qu'il ne pouvait s'agir que d'un officier de troupe. On cherchait donc dans la maison, on examinait les écritures, c'était comme une affaire de famille, un traître à surprendre dans les bureaux mêmes, pour l'en expulser. Et, sans que je veuille refaire ici une histoire connue en partie, le commandant du Paty de Clam entre en scène, dès qu'un premier

soupçon tombe sur Dreyfus. A partir de ce moment, c'est lui qui a inventé Dreyfus, l'affaire devient son affaire, il se fait fort de confondre le traître, de l'amener à des aveux complets. Il y a bien le ministre de la Guerre, le général Mercier, dont l'intelligence semble médiocre; il y a bien le chef de l'état-major, le général de Boisdeffre, qui paraît avoir cédé à sa passion cléricale, et le sous-chef de l'état-major, le général Gonse, dont la conscience a pu s'accommoder de beaucoup de choses. Mais, au fond, il n'y a d'abord que le commandant du Paty de Clam, qui les mène tous, qui les hypnotise, car il s'occupe aussi de spiritisme, d'occultisme, il converse avec les esprits. On ne saurait concevoir les expériences auxquelles il a soumis le malheureux Dreyfus, les pièges dans lesquels il a voulu le faire tomber, les enquêtes folles, les imaginations monstrueuses, toute une démence torturante. Ah! cette première affaire, elle est un cauchemar, pour qui la connaît dans ses détails vrais! Le commandant du Paty de Clam arrête Dreyfus, le met au secret. Il court chez madame Dreyfus, la terrorise, lui dit que, si elle parle, son mari est perdu. Pendant ce temps, le malheureux s'arrachait la chair, hurlait son innocence. Et l'instruction a̧ t ̧fait ainsi, comme dans une chronique du XVe siècle, au milieu du mystère, avec une complication d'expédients farouches, tout cela basé sur une seule charge enfantine, ce bordereau imbécile, qui n'était pas seulement une trahison vulgaire, qui était aussi la plus impudente des escroqueries, car les fameux secrets livrés se trouvaient presque tous sans valeur. Si j'insiste, c'est que l'oeuf est ici, d'où va sortir plus tard le vrai crime, l'épouvantable déni de justice dont la France est malade. Je voudrais faire toucher du doigt comment l'erreur judiciaire a pu être possible, comment elle est née des machinations du commandant du Paty de Clam, comment le général Mercier, les généraux de Boisdeffre et Gonse ont pu s'y laisser prendre, engager peu à peu leur responsabilité dans cette erreur, qu'ils ont cru devoir, plus tard, imposer comme la vérité sainte, une vérité qui ne se discute même pas. Au début, il n'y a donc, de leur part, que de l'incurie et de l'inintelligence. Tout au plus, les sent-on céder aux passions religieuses du milieu et aux préjugés de l'esprit de corps. Ils ont laissé faire la sottise. Mais voici Dreyfus devant le conseil de guerre. Le huis clos le plus absolu est exigé. Un traître aurait ouvert la frontière à l'ennemi pour conduire l'empereur allemand jusqu'à Notre-Dame, qu'on ne prendrait pas des mesures de silence et de mystère plus étroites. La nation est frappée de stupeur, on chuchote des faits terribles, de ces trahisons monstrueuses qui indignent l'Histoire; et naturellement la nation s'incline. Il n'y a pas de châtiment assez sévère, elle applaudira à la dégradation publique, elle voudra que le

coupable reste sur son rocher d'infamie, dévoré par le remords. Est-ce donc vrai, les choses indicibles, les choses dangereuses, capables de mettre l'Europe en flammes, qu'on a dû enterrer soigneusement derrière ce huis clos? Non! il n'y a eu, derrière, que les imaginations romanesques et démentes du commandant du Paty de Clam. Tout cela n'a fait que pour cacher le plus saugrenu des romans-feuilletons. Et il suffit, pour s'en assurer, d'étudier attentivement l'acte d'accusation, lu devant le conseil de guerre. Ah! le néant de cet acte d'accusation! Qu'un homme ait pu être condamné sur cet acte, c'est un prodige d'iniquité. Je défie les honnêtes gens de le lire, sans que leur coeurs bondisse d'indignation et crie leur révolte, en pensant à l'expiation démesurée, là-bas, à l'île du Diable. Dreyfus sait plusieurs langues, crime; on n'a trouvé chez lui aucun papier compromettant, crime; il va parfois dans son pays d'origine, crime; il est laborieux, il a le souci de tout savoir, crime; il ne se trouble pas, crime; il se trouble, crime. Et les naïvetés de rédaction, les formelles assertions dans le vide! On nous avait parlé de quatorze chefs d'accusation: nous n'en trouvons qu'une seule en fin de compte, celle du bordereau; et nous apprenons même que les experts n'étaient pas d'accord, qu'un d'eux, M. Gobert, a fait bousculé militairement, parce qu'il se permettait de ne pas conclure dans le sens désiré. On parlait aussi de vingt-trois officiers qui étaient venus accabler Dreyfus de leurs témoignages. Nous ignorons encore leurs interrogatoires, mais il est certain que tous ne l'avaient pas chargé; et il est à remarquer, en outre, que tous appartenaient aux bureaux de la guerre. C'est un procès de famille, on est là entre soi, et il faut s'en souvenir: l'état-major a voulu le procès, l'a jugé, et il vient de le juger une seconde fois. Donc, il ne restait que le bordereau, sur lequel les experts ne s'étaient pas entendus. On raconte que, dans la chambre du conseil, les juges allaient naturellement acquitter. Et, dès lors, comme l'on comprend l'obstination désespérée avec laquelle, pour justifier la condamnation, on affirme aujourd'hui l'existence d'une pièce secrète, accablante, la pièce qu'on ne peut montrer, qui légitime tout, devant laquelle nous devons nous incliner, le bon Dieu invisible et inconnaissable! Je la nie, cette pièce, je la nie de toute ma puissance! Une pièce ridicule, oui, peut-être la pièce où il est question de petites femmes, et où il est parlé d'un certain D... qui devient trop exigeant: quelque mari sans doute trouvant qu'on ne lui payait pas sa femme assez cher.

Mais une pièce intéressant la défense nationale, qu'on ne saurait produire sans que la guerre fût déclarée demain, non, non! C'est un mensonge! et cela est d'autant plus odieux et cynique qu'ils mentent

impunément sans qu'on puisse les en convaincre. Ils ameutent la France, ils se cachent derrière sa légitime émotion, ils ferment les bouches en troublant les cœurs, en pervertissant les esprits. Je ne connais pas de plus grand crime civique. Voilà donc, monsieur le Président, les faits qui expliquent comment une erreur judiciaire a pu être commise; et les preuves morales, la situation de fortune de Dreyfus, l'absence de motifs, son continuel cri d'innocence, achèvent de le montrer comme une victime des extraordinaires imaginations du commandant du Paty de Clam, du milieu clérical où il se trouvait, de la chasse aux sales juifs }, qui déshonore notre époque.

Et nous arrivons à l'affaire Esterhazy. Trois ans se sont passés, beaucoup de consciences restent troublées profondément, s'inquiètent, cherchent, finissent par se convaincre de l'innocence de Dreyfus. Je ne ferai pas l'historique des doutes, puis de la conviction de M. Scheurer-Kestner. Mais, pendant qu'il fouillait de son côté, il se passait des faits graves à l'état-major même. Le colonel Sandherr était mort, et le lieutenant-colonel Picquart lui avait succédé comme chef du bureau des renseignements. Et c'est à ce titre, dans l'exercice de ses fonctions, que ce dernier eut un jour entre les mains une lettre-télégramme, adressée au commandant Esterhazy, par un agent d'une puissance étrangère. Son devoir strict était d'ouvrir une enquête. La certitude est qu'il n'a jamais agi en dehors de la volonté de ses supérieurs. Il soumit donc ses soupçons à ses supérieurs hiérarchiques, le général Gonse, puis le général de Boisdeffre, puis le général Billot, qui avait succédé au général Mercier comme ministre de la Guerre. Le fameux dossier Picquart, dont il a¸ t ¸tant parlé, n'a jamais¸ t ¸que le dossier Billot, j'entends le dossier fait par un subordonné pour son ministre, le dossier qui doit exister encore au ministère de la Guerre. Les recherches durèrent de mai à septembre 1896, et ce qu'il faut affirmer bien haut, c'est que le général Gonse était convaincu de la culpabilité d'Esterhazy, c'est que le général de Boisdeffre et le général Billot ne mettaient pas en doute que le bordereau ne fût de l'écriture d'Esterhazy. L'enquête du lieutenant-colonel Picquart avait abouti à cette constatation certaine. Mais l'émoi était grand, car la condamnation d'Esterhazy entraînait inévitablement la révision du procès Dreyfus; et c'était ce que l'état-major ne voulait à aucun prix. Il dut y avoir là une minute psychologique pleine d'angoisse. Remarquez que le général Billot n'était compromis dans rien, il arrivait tout frais, il pouvait faire la vérité. Il n'osa pas, dans la terreur sans doute de l'opinion publique, certainement aussi dans la crainte de livrer tout l'état-major, le général de Boisdeffre, le général Gonse, sans compter les sous-

ordres. Puis, ce ne fut là qu'une minute de combat entre sa conscience et ce qu'il croyait être l'intérêt militaire. Quand cette minute fut passée, il était déjà trop tard. Il s'était engagé, il était compromis. Et, depuis lors, sa responsabilité n'a fait que grandir, il a pris à sa charge le crime des autres, il est aussi coupable que les autres, il est plus coupable qu'eux, car il a¸ t ¸le maître de faire justice, et il n'a rien fait. Comprenez-vous cela! Voici un an que le général Billot, que les généraux de Boisdeffre et Gonse savent que Dreyfus est innocent, et ils ont gardé pour eux cette effroyable chose! Et ces gens-là dorment, et ils ont des femmes et des enfants qu'ils aiment! Le lieutenant-colonel Picquart avait rempli son devoir d'honnête homme. Il insistait auprès de ses supérieurs, au nom de la justice. Il les suppliait même, il leur disait combien leurs délais étaient impolitiques, devant le terrible orage qui s'amoncelait, qui devait éclater, lorsque la vérité serait connue. Ce fut, plus tard, le langage que M. Scheurer- Kestner tint également au général Billot, l'adjurant par patriotisme de prendre en main l'affaire, de ne pas la laisser s'aggraver, au point de devenir un désastre public. Non! Le crime était commis, l'état-major ne pouvait plus avouer son crime. Et le lieutenant-colonel Picquart fut envoyé en mission, on l'éloigna de plus en plus loin, jusqu'en Tunisie, où l'on voulut même un jour honorer sa bravoure, en le chargeant d'une mission qui l'aurait sûrement fait massacrer, dans les parages où le marquis de Morès a trouvé la mort. Il n'était pas en disgrâce, le général Gonse entretenait avec lui une correspondance amicale. Seulement, il est des secrets qu'il ne fait pas bon d'avoir surpris. A Paris, la vérité marchait, irrésistible, et l'on sait de quelle façon l'orage attendu éclata. M. Mathieu Dreyfus dénonça le commandant Esterhazy comme le véritable auteur du bordereau, au moment où M. Scheurer-Kestner allait déposer, entre les mains du garde des Sceaux, une demande en révision du procès. Et c'est ici que le commandant Esterhazy paraît. Des témoignages le montrent d'abord affolé, prêt au suicide ou à la fuite. Puis, tout d'un coup, il paye d'audace, il étonne Paris par la violence de son attitude. C'est que du secours lui était venu, il avait reçu une lettre anonyme l'avertissant des menées de ses ennemis, une dame mystérieuse s'était même dérangée de nuit pour lui remettre une pièce volée à l'état-major, qui devait le sauver. Et je ne puis m'empêcher de retrouver là le lieutenant-colonel du Paty de Clam, en reconnaissant les expédients de son imagination fertile. Son œuvre, la culpabilité de Dreyfus, était en péril, et il a voulu sûrement défendre son oeuvre. La révision du procès, mais c'était l'écroulement du roman- feuilleton si extravagant, si tragique, dont le dénouement abominable a lieu à l'île du Diable! C'est

ce qu'il ne pouvait permettre. Dès lors, le duel va avoir lieu entre le lieutenant-colonel Picquart et le lieutenant-colonel du Paty de Clam, l'un le visage découvert, l'autre masqué. on les retrouvera prochainement tous deux devant la justice civile. Au fond, c'est toujours l'état-major qui se défend, qui ne veut pas avouer son crime, dont l'abomination grandit d'heure en heure. On s'est demandé avec stupeur quels étaient les protecteurs du commandant Esterhazy. C'est d'abord, dans l'ombre, le lieutenant-colonel du Paty de Clam qui a tout machiné, qui a tout conduit. Sa main se trahit aux moyens saugrenus. Puis, c'est le général de Boisdeffre, c'est le général Gonse, c'est le général Billot lui-même, qui sont bien obligés de faire acquitter le commandant, puisqu'ils ne peuvent laisser reconnaître l'innocence de Dreyfus, sans que les bureaux de la guerre croulent dans le mépris public. Et le beau résultat de cette situation prodigieuse est que l'honnête homme, là- dedans, le lieutenant-colonel Picquart, qui seul a fait son devoir, va être la victime, celui qu'on bafouera et qu'on punira. justice, quelle affreuse désespérance serre le cœur! On va jusqu'à dire que c'est lui le faussaire, qu'il a fabriqué la carte-télégramme pour perdre Esterhazy. Mais, grand Dieu! pourquoi? dans quel but? donnez un motif. Est-ce que celui-là aussi est payé par les juifs? Le joli de l'histoire est qu'il était justement antisémite. Oui! nous assistons à ce spectacle infâme, des hommes perdus de dettes et de crimes dont on proclame l'innocence, tandis qu'on frappe l'honneur même, un homme à la vie sans tache! Quand une société en est là, elle tombe en décomposition. Voilà donc, monsieur le Président, l'affaire Esterhazy: un coupable qu'il s'agissait d'innocenter. Depuis bientôt deux mois, nous pouvons suivre heure par heure la belle besogne. J'abrège, car ce n'est ici, en gros, que le résumé de l'histoire dont les brûlantes pages seront un jour écrites tout au long. Et nous avons donc vu le général de Pellieux, puis le commandant Ravary, conduire une enquête scélérate d'où les coquins sortent transfigurés et les honnêtes gens salis. Puis, on a convoqué le conseil de guerre.

Comment a-t-on pu espérer qu'un conseil de guerre déferait ce qu'un conseil de guerre avait fait? Je ne parle même pas du choix toujours possible des juges. L'idée supérieure de discipline, qui est dans le sang de ces soldats, ne suffit-elle à infirmer leur pouvoir d'équité? Qui dit discipline dit obéissance. Lorsque le ministre de la Guerre, le grand chef, a établi publiquement, aux acclamations de la représentation nationale, l'autorité de la chose jugée, vous voulez qu'un conseil de guerre lui donne un formel démenti? Hiérarchiquement, cela est impossible. Le général Billot a suggestionné les juges par sa déclaration, et ils ont jugé comme ils doivent al-

ler au feu, sans raisonner. L'opinion préconçue qu'ils ont apportée sur leur siège, est évidemment celle-ci:

Dreyfus aḷ t ḷcondamné pour crime de trahison par un conseil de guerre, il est donc coupable; et nous, conseil de guerre, nous ne pouvons le déclarer innocent; or nous savons que reconnaître la culpabilité d'Esterhazy, ce serait proclamer l'innocence de Dreyfus. Rien ne pouvait les faire sortir de là. Ils ont rendu une sentence inique, qui à jamais pèsera sur nos conseils de guerre, qui entachera désormais de suspicion tous leurs arrêts. Le premier conseil de guerre a pu être inintelligent, le second est forcément criminel. Son excuse, je le répète, est que le chef suprême avait parlé, déclarant la chose jugée inattaquable, sainte et supérieure aux hommes, de sorte que des inférieurs ne pouvaient dire le contraire. On nous parle de l'honneur de l'armée, on veut que nous l'aimions, la respections. Ah! certes, oui, l'armée qui se lèverait à la première menace, qui défendrait la terre française, elle est tout le peuple, et nous n'avons pour elle que tendresse et respect. Mais il ne s'agit pas d'elle, dont nous voulons justement la dignité, dans notre besoin de justice. Il s'agit du sabre, le maître qu'on nous donnera demain peut-être. Et baiser dévotement la poignée du sabre, le dieu, non! Je l'ai démontré d'autre part: l'affaire Dreyfus était l'affaire des bureaux de la guerre, un officier de l'état-major, dénoncé par ses camarades de l'état-major, condamné sous la pression des chefs de l'état-major. Encore une fois, il ne peut revenir innocent sans que tout l'état-major soit coupable. Aussi les bureaux, par tous les moyens imaginables, par des campagnes de presse, par des communications, par des influences, n'ont-ils couvert Esterhazy que pour perdre une seconde fois Dreyfus. Quel coup de balai le gouvernement républicain devrait donner dans cette jésuitière, ainsi que les appelle le général Billot lui-même! Où est-il, le ministère vraiment fort et d'un patriotisme sage, qui osera tout y refondre et tout y renouveler? Que de gens je connais qui, devant une guerre possible, tremblent d'angoisse, en sachant dans quelles mains est la défense nationale! Et quel nid de basses intrigues, de commérages et de dilapidations, est devenu cet asile sacré, où se décide le sort de la patrie! On s'épouvante devant le jour terrible que vient d'y jeter l'affaire Dreyfus, ce sacrifice humain d'un malheureux, d'un sale juif! Ah! tout ce qui s'est agité là de démence et de sottise, des imaginations folles, des pratiques de basse police, des moeurs d'inquisition et de tyrannie, le bon plaisir de quelques galonnés mettant leurs bottes sur la nation, lui rentrant dans la gorge son cri de vérité et de justice, sous le prétexte menteur et sacrilège de la raison d'ètat! Et c'est un crime encore que de s'être appuyé sur la

presse immonde, que de s'être laissé défendre par toute la fripouille de Paris, de sorte que voilà la fripouille qui triomphe insolemment, dans la défaite du droit et de la simple probité. C'est un crime d'avoir accusé de troubler la France ceux qui la veulent généreuse, à la tête des nations libres et justes, lorsqu'on ourdit soi-même l'impudent complot d'imposer l'erreur, devant le monde entier. C'est un crime d'égarer l'opinion, d'utiliser pour une besogne de mort cette opinion qu'on a pervertie jusqu'à la faire délirer. C'est un crime d'empoisonner les petits et les humbles, d'exaspérer les passions de réaction et d'intolérance, en s'abritant derrière l'odieux antisémitisme, dont la grande France libérale des droits de l'homme mourra, si elle n'en est pas guérie. C'est un crime que d'exploiter le patriotisme pour des oeuvres de haine, et c'est un crime, enfin, que de faire du sabre le dieu moderne, lorsque toute la science humaine est au travail pour l'oeuvre prochaine de vérité et de justice. Cette vérité, cette justice, que nous avons si passionnément voulues, quelle détresse à les voir ainsi souffletées, plus méconnues et plus obscurcies! Je me doute de l'écroulement qui doit avoir lieu dans l'âme de M. Scheurer-Kestner, et je crois bien qu'il finira par éprouver un remords, celui de n'avoir pas agi révolutionnairement, le jour de l'interpellation au Sénat, en lâchant tout le paquet, pour tout jeter à bas. Il a ļt ļle grand honnête homme, l'homme de sa vie loyale, il a cru que la vérité se suffisait à elle- même, surtout lorsqu'elle lui apparaissait éclatante comme le plein jour. A quoi bon tout bouleverser, puisque bientôt le soleil allait luire? Et c'est de cette sérénité confiante dont il est si cruellement puni. De même pour le lieutenant-colonel Picquart, qui, par un sentiment de haute dignité, n'a pas voulu publier les lettres du général Gonse. Ces scrupules l'honorent d'autant plus que, pendant qu'il restait respectueux de la discipline, ses supérieurs le faisaient couvrir de boue, instruisaient eux-mêmes son procès, de la façon la plus inattendue et la plus outrageante. Il y a deux victimes, deux braves gens, deux coeurs simples, qui ont laissé faire Dieu, tandis que le diable agissait. Et l'on a même vu, pour le lieutenant-colonel Picquart, cette chose ignoble: un tribunal français, après avoir laissé le rapporteur charger publiquement un témoin, l'accuser de toutes les fautes, a fait le huis clos, lorsque ce témoin aļ t ļintroduit pour s'expliquer et se défendre. Je dis que ceci est un crime de plus et que ce crime soulèvera la conscience universelle. Décidément, les tribunaux militaires se font une singulière idée de la justice. Telle est donc la simple vérité, monsieur le Président, et elle est effroyable, elle restera pour votre présidence une souillure. Je me doute bien que vous n'avez aucun pouvoir en cette affaire, que vous êtes le prisonnier

de la Constitution et de votre entourage. Vous n'en avez pas moins un devoir d'homme, auquel vous songerez, et que vous remplirez. Ce n'est pas, d'ailleurs, que je désespère le moins du monde du triomphe. Je le répète avec une certitude plus véhémente: la vérité est en marche et rien ne l'arrêtera. C'est d'aujourd'hui seulement que l'affaire commence, puisque aujourd'hui seulement les positions sont nettes: d'une part, les coupables qui ne veulent pas que la lumière se fasse; de l'autre, les justiciers qui donneront leur vie pour qu'elle soit faite. Je l'ai dit ailleurs, et je le répète ici: quand on enferme la vérité sous terre, elle s'y amasse, elle y prend une force telle d'explosion, que, le jour où elle éclate, elle fait tout sauter avec elle. on verra bien si l'on ne vient pas de préparer, pour plus tard, le plus retentissant des désastres.

Mais cette lettre est longue, monsieur le Président, et il est temps de conclure. J'accuse le lieutenant-colonel du Paty de Clam d'avoir t l'ouvrier diabolique de l'erreur judiciaire, en inconscient, je veux le croire, et d'avoir ensuite défendu son oeuvre néfaste, depuis trois ans, par les machinations les plus saugrenues et les plus coupables.

J'accuse le général Mercier de s'être rendu complice, tout au moins par faiblesse d'esprit, d'une des plus grandes iniquités du siècle.

J'accuse le général Billot d'avoir eu entre les mains les preuves certaines de l'innocence de Dreyfus et de les avoir étouffées, de s'être rendu coupable de ce crime de lèse- humanité et de lèse-justice, dans un but politique et pour sauver l'état-major compromis.

J'accuse le général de Boisdeffre et le général Gonse de s'être rendus complices du même crime, l'un sans doute par passion cléricale, l'autre peut-être par cet esprit de corps qui fait des bureaux de la guerre l'arche sainte, inattaquable.

J'accuse le général de Pellieux et le commandant Ravary d'avoir fait une enquête scélérate, j'entends par là une enquête de la plus monstrueuse partialité, dont nous avons, dans le rapport du second, un impérissable monument de naïve audace.

J'accuse les trois experts en écritures, les sieurs Belhomme, Varinard et Couard, d'avoir fait des rapports mensongers et frauduleux, à moins qu'un examen médical ne les déclare atteints d'une maladie de la vue et du jugement.

J'accuse les bureaux de la guerre d'avoir mené dans la presse, particulièrement dans L'èclair et dans L'écho de Paris, une campagne abominable, pour égarer l'opinion et couvrir leur faute.

J'accuse enfin le premier conseil de guerre d'avoir violé le droit, en condamnant un accusé sur une pièce restée secrète, et j'accuse le second conseil de guerre d'avoir couvert cette illégalité, par ordre, en commettant à son tour le crime juridique d'acquitter sciemment un coupable.

En portant ces accusations, je n'ignore pas que je me mets sous le coup des articles 30 et 31 de la loi sur la presse du 29 juillet 1881, qui punit les délits de diffamation. Et c'est volontairement que je m'expose.

Quant aux gens que j'accuse, je ne les connais pas, je ne les ai jamais vus, je n'ai contre eux ni rancune ni haine. Ils ne sont pour moi que des entités, des esprits de malfaisance sociale. Et l'acte que j'accomplis ici n'est qu'un moyen révolutionnaire pour hâter l'explosion de la vérité et de la justice.

Je n'ai qu'une passion, celle de la lumière, au nom de l'humanité qui a tant souffert et qui a droit au bonheur. Ma protestation enflammée n'est que le cri de mon âme. Qu'on ose donc me traduire en cour d'assises et que l'enquête ait lieu au grand jour! J'attends.

Veuillez agréer, monsieur le Président, l'assurance de mon profond respect.

المراجـع

1 ـ العربية

كتـب

بلحسن، عمار. أنتلجانتسيا أم مثقفون في الجزائر؟ . بيروت: دار الحداثة، 1986.

بورديو، بيير. قواعد الفن . ترجمة إبراهيم فتحي. القاهرة: دار الفكر للدراسات، 1998.

بيوتي، جان مارك. فكر غرامشي السياسي . ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعـة، 1975.

الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابـن رشـد . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

حجازي، مصطفى. حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية . بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.

الدجاني، أحمد صدقي [وآخرون]. المثقف العربي: همومه وعطاؤه . إعداد أنيس صـايغ. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

سبيلا، محمد. الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية . بـيروت؛ الـدار البيضـاء: المركـز الثقـافي العربي، 1992.

العروي، عبد الـلـه. مفهوم الإيديولوجيا: الأدلوجة . بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقـافي العربي، 1980.

كاميت، جون. غرامشي: حياته وأعماله . ترجمة عفيف الرزاز. بيروت: مؤسسة الأبحـاث العربية، 1984.

ماركس، كارل وفريدريك إنغلز. الأيديولوجية الألمانية . ترجمة فؤاد أيوب. بيروت: دار دمشق، 1976.

مانهايم، كارل. الإيديولوجيا والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة . ترجمة عبد الجليل الطاهر. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1968.

دوريات

بنعبد العالي، عبد السلام. «كارل مانهايم والمشكل الايديولوجي.» أقلام : العدد 2، آذار/مارس 1978.

2 ـ الأجنبية

Books

Althusser, Louis. Positions, 1964-1975 . Paris: Editions sociales, 1982.

Anderson, Perry. Sur Gramsci . Paris: Edit Maspero, 1978.

Aron, Raymond. L'Opium des intellectuels . Paris: Gallimard, 1955.

Benda, Julien. La Trahison des clercs . Paris: Bernard Grasset, 1927. (Les Cahiers verts; 2 ème série, 6)

Bodin, Louis. Les Intellectuels existent-ils? . Paris: Bayard éditions, 1997. (Société)

Bon, Frédéric et Michel Antoine Burnier. Les Nouveaux intellectuels . Préface de Jean Pierre Vigier. Paris: Editions Cujas, 1966. (Civilizations; 2)

Bourdieu, Pierre. Questions de sociologie . Paris: Minuit, 1984. (Documents)

. _____Les Règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire . Paris: Editions du Seuil, 1992. (Libre examen, politique)

Christophe, Charle. Naissance des intellectuels, 1880- 1900 . Paris: Minuit, 1990. (Le Sens commun)

Foucault, Michel. Dits et écrits . Paris: Editions Gallimard, 1994. 4 vols. (Bibliothèque des sciences humaines)

Vol. 1: 1954-1969.

Vol. 2: 1970-1975.

Vol. 3: 1976-1979.

Vol. 4: 1980-1988.

Le Goff, Jacques. Les intellectuels au Moyen Age. Paris: Seuil, 1985.

Goldmann, Lucien. Le Dieu caché; étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théatre de Racine . Paris: Gallimard, 1955. (Bibliothèque des idées)

Gramsci, Antonio. Gramsci dans le texte . Recueil réalisé sous la direction de Francois Ricci en collaboration avec Jean Bramant; textes traduits de l'italien par Jean Bramant [et al.]. Paris: Editions sociales, 1975.

Ignasse, Gérard et Marc-Antoine Genissel. Introduction à la sociologie . Paris: Ellipses, 1995. (Universites)

Julliard, Jacques et Michel Winock (dirs.). Dictionnaire des intellectuels francais: Les Personnes, le lieux, les moments . Coordination par Monique Lulin et Séverine Nikel. Paris: Seuil, 1996.

Lwy, Michael. Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: L'Evolution politique de Lukacs, 1909-1929 . Paris: Presses universitaires de France, 1976. (Sociologie d'aujourd'hui)

Ory, Pascal et Jean-Francois Sirinelli. Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours . Paris: A. Colin, 1992. (Collection U, série histoire contemporaine)

Pinto, Louis. Pierre Bourdieu et la théorie du monde social . Paris: A. Michel, 1998. (Bibliothèque Albin Michel, idées)

Rocher, Guy. Introduction à la sociologie générale . [Montréal]: Editions HMH, 1992. 3 vols. (Regards sur la réalité sociale)

Vol. 1: L'Action sociale.

Saint-Simon, Henri. Du Système industriel . Paris: Ed. Antoine-Augustin Renouard, {1821}.

Sartre, Jean- Paul. Plaidoyer pour les intellectuels . Paris: Gallimard, 1972. (Idées; 274, philosophie)

Periodicals

Baran, Paul. Qui est-ce un intellectuel?. Partisan : no. 22, octobre 1965.

Gabel, Joseph. Conscience et connaissance. Annales marocaines de sociologie (Rabat): 1970.

Zola, Emile. J'accuse. L'Aurore : 13/1/1898.

هذا الكتاب

عندما نحاول التفكير في مفهوم مجرد مثل مفهوم «الثقافة»، لا يمكن التفكير فيه إلا من خلال مقابلته لمفاهيم تدخل معه في علاقات يكتسب منها معناه ودلالته، لا في حقلي اللغة والفكر فقط، بل في سياق الحياة الاجتماعية للبشر أيضاً.

تمثل هذه العلاقات لأول وهلة أمام الذهن في صيغة «ثنائيات»، ولكن هذه العلاقة لن تكون ممكنة، إلا بحضور حد ثالث، يبقى مضمراً بينهما، هو الحداثة.

... ولم تظهر كلمة «ثقافة»، وكلمة «أيديولوجيا»، ولم تظهر فكرة «الطبيعة»، بمفهومها الوضعي العقلاني الرياضي والتجريبي، أم بمفهومها الفلسفي والحقوقي والإنساني، إلا في سياق تكوّن الحداثة في أوروبا بكل ما تتضمنه الحداثة من نزعة أنوارية إنسانية وزمنية، التي لا تعني شيئاً غير مكوّنات أساسية من مكوّنات الحداثة.

وكما الثقافة والأيديولوجيا والطبيعة، يصدق الموضوع على النخبة الثقافية والمثقف والمثقفين التي ظهرت لتدل على ظواهر اجتماعية جديدة.

فما هي الثقافة؟ وما علاقتها بالحداثة؟ وما علاقة الثقافة بالنخبة الثقافية والمثقفين؟ وما علاقة المثقفين بالحداثة؟ وما علاقة الثقافة بالأيديولوجيا؟ هذا ما ستدور حوله فصول هذا الكتاب.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية السادات تاور٢، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-9953-533-11-7
9 789953 533117